DRS. H. RENCKENS S.J.

ISRAËLS VISIE OP HET VERLEDEN

HOE MOET MEN HET BOEK GENESIS LEZEN ? Hoe dient men het te beoordelen in het licht van de natuurwetenschap, van het geschiedkundig onderzoek, van de tekstkritiek ? Het is geschreven onder ingeving van de Heilige Geest : in welke zin betekent dit, dat het verhaal volstrekt waar is ? Pater Renckens geeft antwoord, helder en degelijk, vaak verrassend-oorspronkelijk, op de vragen die de moderne Genesis-lezer zich kan stellen, doch tevens leidt hij ons binnen in het bijbels denken in het algemeen. Daarbij legt hij met grote overtuigingskracht de nadruk op de godsdienstige betekenis van de Bijbel, op de waarde ervan voor het godsdienstig denken en leven.

LANNOO

5,50

ISRAËLS VISIE OP HET VERLEDEN

26. 10. '60.

Collectie *Woord en Beleving*

DRS. H. RENCKENS S. J.
Professor aan het Canisianum te Maastricht

ISRAËLS VISIE OP HET VERLEDEN

Over Genesis 1 - 3



LANNOO
TIELT / DEN HAAG

Derde druk
Vijfde t. e. m. achtste duizendtal

Gezet, gedrukt en gebonden bij
Drukkerij Lannoo te Tielt - 1958

Printed in Belgium

Imprimatur
Brugis, 20 aprilis 1957
M. De Keyzer, vic. gen.

INHOUD

TEKST
Genesis 1-3

SCHEPPING (1, 1-2, 4a)

1, 1. In het begin schiep God de hemel en de aarde. 2. De aarde was ongeordend en leeg, en duisternis lag op de wereldzee. En de geest Gods zweefde over de wateren.

3. En God sprak : „Er zij licht". En er was licht. 4. En God zag, dat het licht goed was. En God maakte een scheiding tussen het licht en de duisternis. 5. En God noemde het licht 'dag' en de duisternis noemde Hij 'nacht'. En het werd avond en het werd morgen : de eerste dag.

6. En God sprak : „Er zij een koepel te midden van de wateren om een scheiding te vormen tussen water en water". En aldus geschiedde. 7. En God maakte de koepel en scheidde het water onder de koepel van het water boven de koepel. 8. En God noemde de koepel 'hemel'. En het werd avond en het werd morgen : de tweede dag.

9. En God sprak : „Laat het water onder de hemel samenvloeien naar één plaats, zodat het droge te voorschijn komt". En aldus geschiedde. 10. En het droge noemde God 'land' en het samengevloeide water noemde Hij 'zeeën.' En God zag dat het goed was.

11. Toen sprak God : „Laat het land groene planten voortbrengen, zaadgevende gewassen en vruchtbomen die elk een eigen soort vruchten vormen met zaad erin, op het land". En aldus geschiedde. 12. En het land bracht groene planten te voorschijn, gewassen die elk een eigen soort zaad geven, en bomen die vruchten vormen elk met een eigen soort zaad erin. En God zag, dat het goed was. 13. En het werd avond en het werd morgen : de derde dag.

14. En God sprak : „Er moeten lichten komen aan de hemelkoepel om een scheiding te maken tussen de dag en de nacht ; ook moeten ze dienen als tekens voor bepaalde tijden en voor dagen en jaren ; 15. en ze moeten als lichten aan de hemelkoepel staan om licht te geven op aarde". En aldus geschiedde. 16. En God maakte de twee grote lichten, het grootste licht tot heerschappij over de dag en het kleinste licht tot heerschappij over de nacht, bovendien de sterren. 17. En God plaatste ze aan de hemelkoepel om licht te geven op de aarde 18. en om te heersen over de dag en over de nacht en om een scheiding te maken tussen het licht en de duisternis. En God zag, dat het goed was. 19. En het werd avond en het werd morgen : de vierde dag.

20. En God sprak : „Dat het water krioele van levend gewemel en dat er vogels vliegen over het land langs de hemelkoepel". 21. Toen schiep God de grote zeegedrochten en al het levend gewemel waarvan het water krioelt, elk naar zijn soort, en allerlei soorten gevleugelde vogels. En God zag, dat het goed was. 22. Toen zegende God ze en sprak : „Weest vruchtbaar en wordt talrijk en bevolkt het water in de zeeën en laat de vogels talrijk zijn op het land". 23. En het werd avond en het werd morgen : de vijfde dag.

24. En God sprak : „Laat het land allerlei soorten levende wezens te voorschijn brengen, vee en kruipend gedierte en wilde landdieren, elk naar zijn soort". En aldus geschiedde. 25. Toen maakte God de verschillende soorten wilde landdieren en de verschillende soorten vee en al wat over de grond kruipt, elk naar zijn soort. En God zag, dat het goed was.

26. Toen sprak God : „Laat ons mensen maken naar ons beeld, op ons gelijkend, opdat zij heersen over de vissen van de zee en over de vogels van de hemel en over het vee en over heel de aarde en over al het kruipend gedierte dat kruipt over de grond".
27. Toen schiep God de mens naar zijn beeld,
naar het beeld van God schiep Hij hem,
mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen.
28. En God zegende hen en sprak tot hen : „Weest vruchtbaar en wordt talrijk en bevolkt de aarde en onderwerpt haar en heerst over de vissen van de zee en over de vogels van de hemel en over alle dieren die zich op aarde voortbewegen".

29. Toen sprak God : „Zie, Ik geef u al het zaaddragende gewas op de hele aarde en al het geboomte met zaaddragende boomvruchten ; het zal u tot voedsel dienen. 30. Maar aan al de wilde landdieren en aan alle vogels van de hemel en aan alle levende wezens die zich op de aarde voortbewegen, geef ik alle groene planten tot voedsel". En aldus geschiedde.

31. En God zag alles wat Hij gemaakt had en zie, het was zeer goed. En het werd avond en het werd morgen : de zesde dag.

2. 1. Zo werden voltooid de hemel en de aarde, en heel hun heir.
2. En op de zevende dag was God klaar met zijn werk dat Hij gemaakt had, en Hij rustte op de zevende dag van al zijn werk dat Hij gemaakt had. 3. En God zegende de zevende dag en maakte hem heilig, omdat Hij daarop rustte van al zijn werk dat God scheppend tot stand bracht.

4a. Dit is de geschiedenis van de hemel en de aarde, toen zij geschapen werden.

PARADIJS (2, 4b-25)

4b. Toen Jahweh God aarde en hemel maakte, 5. was er nog geen enkele wilde struik op aarde en ontsproot er nog geen enkel veldgewas ; want Jahweh God had het nog niet laten regenen op de aarde en er was geen mens om de grond te bewerken. 6. Maar een vloed kwam op uit de aarde en drenkte heel de aardbodem. 7. Toen vormde Jahweh God de mens uit aarde van de grond en blies levensadem in zijn neus. Zo werd de mens een levend wezen.

8. Toen plantte Jahweh God een tuin in Eden, in het oosten, en plaatste daar de mens die Hij gevormd had. 9. Uit de grond liet Jahweh God namelijk allerlei bomen opschieten die een lust waren om te zien en goed om te eten, ook de boom des levens in het midden van de tuin en de boom der kennis van goed en kwaad.

10. Uit Eden nu ontsprong een rivier die de tuin bevloeide en zich van daar uit splitste in vier takken. 11. De naam van de

eerste is Pisjoon; deze stroomt om heel het land Chawilah heen, waar goud is, 12. en het goud van dat land is goed; daar is ook balsemhars en chrysopraassteen. 13. De naam van de tweede rivier is Gichoon; deze stroomt om heel het land Koesj heen. 14. De naam van de derde rivier is Tigris; deze loopt ten oosten van Assjoer. En de vierde rivier is de Eufraat.

15. Jahweh God nam dus de mens en zette hem neer in de tuin van Eden om die te bewerken en er toezicht op te houden. 16. En Jahweh God legde de mens een gebod op en sprak: „Van alle bomen van de tuin moogt ge gerust eten, 17. maar van de boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult ge niet eten, want wanneer ge daarvan eet, zult ge onverbiddelijk sterven".

18. En Jahweh God sprak: „Het is niet goed, dat de mens alleen is. Laat Ik voor hem een hulp maken die hem evenwaardig is". 19. Toen vormde Jahweh God uit de grond alle dieren van het veld en alle vogels van de hemel en bracht ze naar de mens om te zien hoe hij ze noemen zou. En juist zoals de mens elk levend wezen noemde, zo is de naam ervan. 20. De mens gaf dan namen aan al het vee en aan de vogels van de hemel en aan alle dieren van het veld, maar hij vond geen hulp de mens evenwaardig. 21. Toen liet Jahweh God een diepe slaap over de mens komen, zodat hij insliep, nam een van zijn ribben en maakte haar plaats met vlees dicht. 22. Daarna bouwde Jahweh God van de ribbe, die Hij uit de mens genomen had, een vrouw en bracht haar bij de mens. 23. Toen sprak de mens:
„Deze is, ditmaal, been van mijn gebeente
en vlees van mijn vlees.
Deze zal men noemen: vrouw,
want uit de man genomen is deze".

24. Daarom verlaat de man zijn vader en zijn moeder en hecht hij zich aan zijn vrouw en worden zij tot één vlees.

25. En zij beiden waren naakt, de mens en zijn vrouw, maar zij schaamden zich voor elkander niet.

ZONDEVAL (3, 1-24)

3, 1. Nu was de slang het schranderste onder alle dieren van het veld die Jahweh God gemaakt had. En zij sprak tot de vrouw : „God heeft natuurlijk gezegd : van geen enkele boom van de tuin moogt gij eten". 2. Daarop sprak de vrouw : „Van de vruchten der bomen in de tuin mogen we eten, 3. maar van de vrucht van de boom midden in de tuin, daarvan, zo heeft God gezegd, zult gij niet eten en die niet aanraken, anders zult ge sterven". 4. Toen sprak de slang tot de vrouw : „Gij zult volstrekt niet sterven, 5. maar God weet dat, wanneer gij daarvan eet, uw ogen open zullen gaan en gij zult zijn als goddelijke wezens die goed en kwaad kennen". 6. En de vrouw zag, dat de boom goed was om van te eten en dat hij een lust was voor de ogen, en de boom was verleidelijk om er inzicht door te krijgen. Zij nam dus van zijn vrucht en at, zij gaf er ook van aan haar man die bij haar was, en hij at.

7. Toen gingen hun beider ogen open om te beseffen, dat zij naakt waren. En zij hechtten vijgebladeren aaneen en maakten zich schorten. 8. Toen hoorden zij in de dagelijkse bries het geluid van Jahweh God door de tuin gaan, en de mens en zijn vrouw verscholen zich voor Jahweh God tussen het geboomte van de tuin. 9. Maar Jahweh God riep naar de mens en sprak tot hem : „Waar zijt ge ?" 10. En hij antwoordde : „Ik hoorde uw geluid in de tuin en toen werd ik bevreesd, omdat ik naakt ben, en toen heb ik mij verscholen". 11. En Hij sprak : „Wie heeft u verteld dat ge naakt zijt ? Hebt ge soms gegeten van de boom waarvan Ik u verboden had te eten ? " 12. En de mens sprak : „De vrouw die Gij bij mij geplaatst hebt, die heeft mij van de boom gegeven en toen heb ik gegeten". 13. Toen sprak Jahweh God tot de vrouw : „Wat hebt ge toch gedaan ?" En de vrouw sprak : „De slang heeft mij verleid en toen heb ik gegeten".

14. Toen sprak Jahweh God tot de slang :
„Omdat gij dit gedaan hebt, zijt ge vervloekt
onder alle tamme en wilde dieren ;
op uw buik zult gij gaan
en aarde zult gij eten levenslang.

15. En vijandschap zal Ik stichten tussen u en de vrouw
en tussen uw nageslacht en haar nageslacht;
dit zal u de kop verpletteren
en gij zult het de hiel belagen".

16. En tot de vrouw sprak Hij:
„Sterk vermeerderen zal Ik het zwoegen van uw zwangerschap,
met moeite zult gij kinderen baren
en naar uw man zult gij hunkeren
en hij zal over u heersen".

17. En tot de mens sprak Hij:
„Omdat gij geluisterd hebt naar de stem van uw vrouw
en gegeten hebt van de boom waarvan Ik u geboden had:
gij zult er niet van eten,
is de grond vervloekt om uwentwil,
in zwoegen zult ge ervan eten levenslang
18. en distels en doornen zal hij u voortbrengen
en veldgewas zult gij moeten eten.
19. In het zweet van uw aanschijn zult gij brood eten
tot gij terugkeert tot de grond,
want daaruit zijt gij genomen,
want aarde zijt gij en tot aarde zult gij terugkeren".

20. En de mens noemde de naam van zijn vrouw Eva, omdat zij de moeder is geworden van al wat leeft.

21. Toen maakte Jahweh God voor de mens en zijn vrouw kleren van vellen en bekleedde hen.

22. En Jahweh God sprak: „Zie, de mens is geworden als een
van ons door de kennis van goed en kwaad; laat hij derhalve
zijn hand niet uitsteken en ook nemen van de boom des levens,
zodat hij eeuwig blijft leven". 23. En Jahweh God stuurde hem
weg uit de tuin van Eden om de grond te bewerken waarvan
hij was genomen. 24. En Hij verjoeg de mens en liet hem wonen
ten oosten van de tuin van Eden. En Hij plaatste de kerubs
en de vlam van het bliksemende zwaard ter bewaking van de
weg naar de boom des levens.

VOORWOORD

Dit boek bundelt, vrijwel ongewijzigd en met slechts enkele weglatingen en toevoegingen, een reeks opstellen die van 1950 tot 1953 verschenen zijn in vier achtereenvolgende jaargangen van *Verbum*, tijdschrift voor Godsdienstonderwijs, onder redactie van het Katechetisch Centrum Canisianum te Maastricht.

Het enige bezwaar, dat men in toenemende mate tegen deze reeks maakt, is dat ze, door haar spreiding over meerdere jaargangen van een voor beperkte kring bestemd vakblad, zo moeilijk te bereiken en te hanteren is. Ik ben dan ook de redactie van de serie *Woord en Beleving* zeer dankbaar, dat ze mij de gelegenheid geeft, in een zo goed gezelschap en onder een zo keurig verzorgde vorm, algemeen toegankelijk te maken wat ik, steeds met de bijbelse behoeften in het nederlands taalgebied voor ogen, bij stukken en brokken heb neergeschreven.

Dat dit boek de sporen van zijn ontstaan draagt, is eerder een voordeel dan een nadeel. Het is veel boeiender en leerzamer de exegetische gedachtengang in zijn ontwikkeling mee te maken dan van meet af aan te moeten luisteren naar iemand die het al lang weet en op alles zijn antwoord klaar heeft. Ook het feit, dat ieder hoofdstuk een afgerond geheel vormt, staat de innerlijke eenheid van het boek niet in de weg. Deze eenheid is geen andere dan die van de moderne benadering der H. Schrift, zoals de hedendaagse exegese ze in praktijk brengt. Daarom helpt dit boek niet alleen om zich een gemotiveerde opvatting te vormen over de eerste bladzijden van de Bijbel, maar mag het ook als een oriëntatie gelden in heel de oudtestamentische openbaring.

De lezer mag gerust weten, dat hij meegenomen wordt op avontuur, maar een dat de moeite en enig risico waard is. Ons onderwerp is namelijk vol problemen, maar voller van mysterie. Het laatste woord is daar nog lang niet over gezegd, allerminst in dit boek, maar het loont ruimschoots de moeite, als we hier en daar wat meer licht zien en iets van de volle waarheid mogen vermoeden.

1. 'LA QUESTION BIBLIQUE'

De voor dit boek gekozen titel bevat al een goed stuk exegese. Enig commentaar erop kan dienen als nadere oriëntatie en als een eerste aftasten van de situatie. Het boek Genesis heeft immers Israëls visie op het *grijs* verleden voor ons bewaard: in Gen. 1-11 vinden we wat Israël weet en denkt van de oergeschiedenis der *mensheid;* de rest van Genesis geeft het beeld weer dat Israël zich van zijn *eigen nationale* oergeschiedenis gevormd heeft. Daar is dus Israëls visie en daar is het verleden; dat zijn de twee punten van behandeling:
1. Dat het hier gaat over een visie van *Israël,* wat houdt dat in?
2. Wat weet Israël van het *verleden* af? Wat is dus Israëls visie waard? De religieuze waarde staat buiten mededinging, maar wat te denken van de *historische* waarde? Hoever gaat de garantie der inspiratie?

GENESIS IS ISRAËLS GEESTELIJK EIGENDOM. We mogen geen ogenblik uit het oog verliezen, dat de eerste bijbelverhalen, in hun ons bekende vorm, ontstaan zijn in de schoot van Israël. Omdat de feiten der oergeschiedenis zich onpeilbaar lange tijd vóór Israëls bestaan afspeelden, zijn we hardnekkig geneigd om het ontstaan van die elf hoofdstukken vóór Israëls bestaan te plaatsen. 'n Vergissing. Het Oude Testament is Israëls nationale literatuur; de eerste bladzijden werden door en voor Israël gecomponeerd, ze zijn zelfs, in hun definitieve vorm, te plaatsen in een periode van grotere rijpheid en meer gevorderde reflexie; daar zit in ieder geval een grote geest achter die de diepe religiositeit van de profetische prediking en het inzicht van Israëls grote wijsheidszoekers in zich verenigt.
Het eenvoudige feit, dat Israël hier aan het woord is, gaat ons meer zeggen, wanneer we het plaatsen in het licht van de inspiratie-leer. Hier spreekt dus een Israëliet tot zijn volksgenoten en door hem spreekt God tot hen en tot ons.

Tot ons zegt God niet meer dan tot hen, al kunnen wij, nu God zich in Christus volledig heeft uitgesproken, meer en beter dan zij verstaan. Om te weten wat God tot Israël wilde zeggen, moeten we onderzoeken wat die Israëliet tot zijn volk wilde en kon zeggen. Goddelijk en menselijk woord zijn immers in de H. Schrift tot een homogene levende eenheid verbonden, ze doordringen en dekken elkaar ; de goddelijke mededeling wordt kenbaar gemaakt en wordt bepaald, omschreven en begrensd door de menselijke mededeling. Vandaar de „ *allervoornaamste regel der uitlegkunde... : achterhalen of bepalen wat de schrijver bedoelde te zeggen.*" Want „ *in de Schrift worden ons de goddelijke dingen medegedeeld zoals het bij de mensen gebruikelijk is.*" (Pius XII, *Divino afflante Spiritu*. 'Ecclesia Docens' nr. 19 en 20).

EEN REALISTISCH INSPIRATIEBEGRIP. Om bijbelkwesties op te lossen zijn speculatieve deducties niet toereikend, hoe dogmatisch-zuiver de premissen ook zijn. De theorie wordt gemakkelijk te statisch opgevat en te mechanisch toegepast. Het speculatieve denken moet de nodige concretie, nuance, soepelheid, kortom bruikbaarheid krijgen door contact met het positieve onderzoek der werkelijkheid. Onze opvatting over de H. Schrift moet het resultaat zijn van de theorie die zegt wat ze a priori *moet* zijn (bijv. op grond van het dogmatisch gegeven, dat ze Gods woord is) èn van de praktijk die zegt wat ze in feite *blijkt* te zijn. In de afgelopen halve eeuw hebben we een veel meer genuanceerd begrip gekregen van de inspiratie en haar gevolgen juist door het inniger contact met het mysterie der inspiratie zoals het in de Schriftuur een feit is; dat contact heeft weer bevruchtend gewerkt op de speculatieve verdieping van het inspiratiebegrip, dat daarom door Pius XII een van de *nieuwe* middelen en steunpunten der hedendaagse exegese genoemd wordt (t. a. p. n. 19).

Zoals het inspiratiebegrip nu is doorgedacht, blijkt het volkomen in overeenstemming met de werkelijkheid : Eeuwen-

lang staat Israël onder Gods bovennatuurlijke beïnvloeding, met name onder revelatie en inspiratie. De H. Schrift is daar de neerslag van. Ze is geheel goddelijk, maar ook geheel israëlitisch, vanaf de diepste gedachte tot en met de meest curieuze franje. We begrijpen God niet, als we niet eerst Israël begrijpen, want het levende historische Israël blijkt onder Gods werkzaamheid geheel intact gelaten. Gods boodschap aan de mensheid heeft 'n bepaalde, steeds voor nieuw onderzoek vatbare, historische vorm, nl. de karakteristiek israëlitische vorm. Niet enkel taal en spreekwijze zijn israëlitisch, maar alles, ook en vooral de gehele ideeënwereld, ideeën over godsdienst en moraal niet uitgezonderd.

HET RELIGIEUZE GENIE VAN ISRAËL? Israël is geheel en al een kind van zijn tijd. Toch heeft het, terwijl het dit bleef, zichzelf en zijn tijd overtroffen in alles wat het wezenlijke omtrent God en godsdienst, in alles wat de beslissende menselijke levensvragen betreft. Dat is voor de ongelovige het grote raadsel of het mysterie of het genie van Israël, het onverklaarbare a-rationele element; voor de gelovige is dat het grote interne apologetische argument voor het goddelijk ingrijpen in Israël, zoals heel de Bijbel ervan getuigt. Dit goddelijk ingrijpen is een voorspel op Christus' komst, het is de afwikkeling en ontwikkeling van het om Christus geconcentreerde heilsplan. Gods boodschap betreft ons heil in Christus. Het is a priori niet waarschijnlijk, dat God ons andere dingen, „voor het zieleheil van generlei waarde" (nulli saluti profutura. Augustinus. Geciteerd door Leo XIII in *Providentissimus* en Pius XII t. a. p. n. 3) heeft medegedeeld. Uit de H. Schrift blijkt, dat Hij het feitelijk ook niet gedaan heeft. Op heel het profane terrein heeft Hij Israël intact gelaten, maar door revelatie en inspiratie heeft Hij Israëls kennen en kunnen op godsdienstig terrein tot vollere en hogere activiteit gebracht. Zo is Israëls bezinning op het goddelijke doorgedrongen tot een kennis waaraan ook het christendom zich voedt; zo heeft Israël in de besten van zijn kinderen een religieuze houding bereikt, met name

een overgave van gelovige gehoorzaamheid, welke nog steeds de ideale menselijke houding is t. o. v. het Rijk Gods.

INSPIRATIE ONVERSCHILLIG T. O. V. ISRAËLS PROFANE KENNIS. Deze religieuze waarden vormen een concrete eenheid met het geheel van Israëls visie op de bonte wereld der menselijke en ondermaanse verschijnselen. Over die verschijnselen oordeelde Israël als een kind van zijn tijd. We weten nu, dat die tijd zich daarover tamelijk primitieve en dikwijls foutieve voorstellingen gevormd had. Ze worden gedeeld door Israël en door de bijbelse auteurs.
Toch zijn ze, in al haar gebrekkigheid, het onmisbare voertuig van de religieuze waarheid. Onmisbaar ! Want gesteld, dat God de gewijde schrijvers wetenschappelijk-correct had laten spreken, dan zou Israël Gods heilsleer evenmin begrepen hebben als zijn wetenschappelijk onderricht.
Op theoretische en historische gronden komen we dus tot de conclusie, dat God Israëls leemten in profane kennis niet behoefde aan te vullen en niet heeft aangevuld. Door schade en schande geleerd, hebben we de bevrijdende consequenties van dit nooit geheel verloren inzicht durven aanvaarden. En we moeten op onze hoede blijven, vooral wanneer vroeger nog nooit bevroede problemen voor het eerst aan de orde komen. Nog steeds leeft de diep ingewortelde neiging de Bijbel te gebruiken om moderne wetenschappelijke kwesties uit te maken.
Sinds lang voelen we ons heel gerust, wanneer uit de Bijbel een foutieve opvatting over natuurverschijnselen wordt aangehaald. Het inzicht van kardinaal Baronius is gemeengoed geworden : „ L'intention de l'Écriture sainte est de nous apprendre comment on va au ciel, et non pas comment va le ciel " (geciteerd bij Lenormant, *Les origines de l'histoire*. Parijs 1880, préface VIII. Dit boek behoort tot het klassiek geworden voorspel van het drama dat heet : *La question biblique)*. Waar minder algemeen aan gedacht wordt is, dat we deze exegetische verworvenheid grotendeels danken aan de toepassing — op een bepaald soort

gevallen — van een princiep van veel algemenere strekking. Mits men voor ogen houdt, dat dit princiep nader te omschrijven is naargelang de soort gevallen waarop het wordt toegepast, kan men het aldus formuleren : Gods bovennatuurlijke beïnvloeding laat Israëls profane weten intact, vult geen leemten aan, rectificeert geen dwaling. Het is een tere zaak ; we haasten ons dus met een restrictie : ingeval een bepaalde, in zich profane kennis zó innig met het heil samenhangt, dat ze deel uit gaat maken van de boodschap van de hagiograaf en dus ook van God zelf, dan is dwaling uitgesloten ; vervolgens, wanneer zo 'n bepaalde kennis menselijkerwijze onbereikbaar is, en toch voor de mededeling van de heilsgeschiedenis nodig, dan vult God ook leemten aan ; maar ook dan blijft het princiep in zo verre van kracht, dat God in dat geval aan het profane weten geen inlichtingen verschaft die op één lijn kunnen staan met de inlichtingen welke bijvoorbeeld wetenschappelijk onderzoek of een ontdekking aan het profane weten toevoegt. We voelen met de lezer mee, dat dit een beetje in de lucht hangt. Zodra we een bepaald exegetisch geval onder handen hebben, zullen we grond voelen, terwijl wat nu volgt al een eerste concretisering is.

NATUURKENNIS EN GESCHIEDENIS. Dit algemene princiep omvat, zoals men ziet, heel het profane weten, niet alleen natuurkennis. Lenormant vult dan ook Baronius aldus aan: „ à plus forte raison comment vont les choses de la terre et quelles vicissitudes s'y sont succédées. L'Esprit saint ne s'est pas préoccupé de révéler des vérités scientifiques, non plus qu'une histoire universelle. Pour tout ceci, il a abandonné le monde aux disputes des hommes, 'tradidit mundum disputationibus eorum'". Lenormant zet dus welgemoed de schijnbaar kleine stap van de natuurverschijnselen naar de geschiedenis. Meerdere exegeten zijn hem daarin enthousiast gevolgd. Waarom ook niet ? Waarom zou Israël in zijn begrippen over het verleden geen kind zijn van zijn tijd ? Trouwens het feit ligt er : Israëls chronologie en etnologie

b. v. welke toch zeker historisch terrein raken, beantwoorden maar uit de verte of geheel niet aan de feitelijke gang van zaken.
Toch rees tegen deze oplossing van de historische moeilijkheden fel verzet. De H. Schrift geeft ons heils*geschiedenis*. De religieuze lering wordt getrokken uit de feiten ; daarom worden ze vermeld. Wanneer de objectiviteit van de feiten niet gegarandeerd is, verliest Israëls godsdienst zijn basis. Men kan het ook zó zeggen : Israëls geschiedeniskennis kan men niet een louter profaan weten noemen, revelatie en inspiratie staan er dus niet onverschillig tegenover ; ze is a priori zeker, niet onzeker.
In zijn bijbelencycliek *Spiritus Paraclitus* (Denzinger, n. 2187) heeft Benedictus XV verklaard, dat men zich niet op *Providentissimus* (t. a. p. n. 1949) kan beroepen om Israëls natuurkennis en geschiedeniskennis aldus over één kam te scheren. Niet elke overeenkomst tussen beide soorten van gevallen wordt ontkend, integendeel (vgl. t. a. p. n. 1947 v.), maar beider speciale aard vraagt een speciale behandeling. Betreffende dingen van natuurkundige aard houdt de gewijde schrijver zich aan wat de zintuigen waarnemen. Of hij voor zichzelf uit die waarneming de toen courante onjuiste conclusies trekt omtrent de innerlijke samenstelling der dingen, is dikwijls genoeg waarschijnlijk maar doet niets ter zake, aangezien hij niet de bedoeling heeft daarover iets te leren. Maar zó kan men de geschiedkundige moeilijkheden niet oplossen ; alsof dus de schrijver, berichtend over het verleden, weergeeft wat hij ervan als het ware *waarneemt,* nl. wat men in zijn tijd over het verleden dacht ; de schrijver voor zich zou niet beter weten, of de feiten hebben inderdaad ook zo plaats gehad ; daarin zou hij de dwaling van zijn tijd delen. Verwerpelijk, omdat de hagiograaf over de objectieve gesteldheid van de natuurverschijnselen niet onderrichten wil, maar in het algemeen juist wèl over het objectief gebeurde in het verleden. Het speciale princiep voor de ene soort gaat niet op voor de andere.

Zoals zo dikwijls in de geschiedenis van de exegese der laatste eeuw, is het optreden van het leergezag ook voor de exegese zelf heilzaam gebleken. Nu de eenvoudigste en gemakkelijkste uitweg was afgesneden, waren de exegeten gedwongen in een andere richting te zoeken. Toen werd duidelijk, dat de eerste oplossing te simplistisch en te massief is. De juiste oplossing is zózeer van geval tot geval te nuanceren, dat ze moeilijk in abstracto te formuleren is.
Ze ligt tenslotte in het onderzoek naar het literair genre en naar het literair procédé volgens hetwelk b. v. het boek Genesis in zijn geheel en verder in zijn grotere en kleinere onderdelen tot stand is gekomen.
Daaruit zal blijken, dat wanneer de auteur omtrent het verleden niet goed is ingelicht, hij ook niet de bedoeling heeft om het exacte objectieve verloop der feiten mee te delen. Dan mag het gerust waar zijn, dat hij innerlijk overtuigd is van iets wat wij een historische dwaling noemen, evengoed als wij kunnen aannemen, dat hij vast gelooft in het bestaan van een metalen hemelkoepel die het hemelwater tegenhoudt. Dat behoort dan bij de vele dingen die hij zegt (*dicit*) zonder ze te leren (*docet*). Overigens zijn er zeer vele modaliteiten waaronder de H. Schrift een historische waarheid affirmeert m. a. w. binnen het historische genre bestaan nog vele literaire genres.

2. BIJBELSE GESCHIEDSCHRIJVING

Dit hoofdstuk wil de brug slaan tussen onze vorige wel zeer globaal gebleven benadering van onze stof en ons eigenlijk onderwerp : de oergeschiedenis.
Daartoe gaan we in vogelvlucht na, hoe het, blijkens de H. Schrift, gesteld is met Israëls geschiedkundige kennis. We staan hier voor feiten. Om bij de eerlijke uiteenzetting

daarvan te haastige conclusies te voorkomen en onvermijdelijke schokken op te vangen, richten we vooraf een veerkrachtig stootblok op, door te wijzen op de noodzakelijke betrouwbaarheid van het geheel der oudste bijbelse verhalen.

VITAAL BELANG VAN HET VERLEDEN. Als geen ander volk heeft Israël geteerd op de *toekomst*. Verwachting is een nationale karaktertrek van Israël. Dit volk leeft van hoop op later. Israël is de bevoorrechte drager van Gods beloften. Juist daarom maakt Israël grote ernst met het *verleden*. Hoe dikwijls lezen we niet, dat Israël niet mag vergeten, moet blijven gedenken, aan kinderen en kindskinderen voort moet vertellen : „ Prent het u als een merk op uw hand en als een teken op uw voorhoofd " (Exod. 13, 9. 16). Het verleden wordt verhaald, het wordt gecultiveerd en uitgediept, het wordt opnieuw beleefd. Daar is steeds dat beroep op het verleden. „ Gedenk de dagen van weleer ". Kortom, het teren op het verleden is evenzeer karakteristiek voor Israël.

Dat komt, omdat verleden en toekomst innig verbonden zijn en samen het heden maken. Het verleden is de grote garantie voor de toekomst. De beloften zijn gegeven in het verleden. De grote daden van Jahweh, die de grondslag en zingeving zijn van Israëls volksbestaan en van Israëls nationale roeping, zijn feiten van het verleden. Juist omdat Israël leeft op hoop van een in het verleden met woord en daad beloofde toekomst, is de werkelijkheid van dat verleden voor Israël een kwestie van leven of dood.

Het steeds voortschrijdende nationale en religieuze heden wordt door Israël beleefd in het teken en als de resultante van verleden en toekomst. Van dag tot dag, jaar in jaar uit, zoekt Israël, geplaatst tussen verleden en toekomst, deelachtig te worden aan Jahweh's heil langs het sacramentele teken van riten en feestkringen ; daardoor bereikt Jahweh's altijd werkzame heilswil, welke eens de Vaderen verlossing bracht, nu hun kinderen van vandaag ; daardoor vormen zich in het zondige Israël van vandaag nu reeds de kiemen

van het heilige geslacht der toekomst, dat de volledige openbaarwording van Jahweh's heil zal ervaren.*
Hoe groter en onwaarschijnlijker Jahweh's beloften gaan klinken, hoe onwaardiger en hoe meer van God verlaten Israël zich gaat voelen, des te dieper dringt Israëls reflexie binnen in de kern van het verleden. Hoe moeilijker het wordt nog aan de toekomst te geloven, des te krampachtiger zoekt het geloof houvast in het verleden.
In de gedachtengang van Israëls grootste profeet (Isaias 40-55) kunnen we samenvattend zeggen : Jahweh heeft grote dingen gedaan, zoals de vaderen het met eigen ogen hebben gezien en zoals het van geslacht tot geslacht is overgeleverd. Als oppermachtige Schepper heeft Hij in de oertijd de elementen bedwongen en dezelfde machtige God heeft als Verlosser neergezien op de vaderen en hen met uitgestrekte arm bevrijd van al hun vijanden. Welnu, 'de arm van Jahweh is niet verkort'. Hij is niet alleen 'de Eerste' die 'de oude dingen' schiep, maar ook 'de Laatste' die 'de nieuwe dingen' scheppen zal. Zoals Hij, enkel en alleen om de heiligheid van zijn grote Naam, 'de eerste dingen' gewrocht heeft, zo zal Hem noch de macht noch de wil ontbreken om ook 'de laatste dingen' tot stand te brengen. Niets kan Hem tegenhouden, niets zijn verbondstrouw, zijn heilswil aan het wankelen brengen, zelfs niet Israëls zonde en verbondsbreuk. Wat Hij 'in den beginne' beloofd heeft, zal Hij 'op het einde, op zijn dag, in die dagen' ook vervullen.
Wat men dus verder ook denken mag over de waarde van Israëls kennis van het verleden, aan Israëls ernstige historische bedoeling kan niet getornd worden. A priori en in het algemeen staat die door het bovenstaande onwrikbaar vast.

* De analogie met onze eigen christelijke heilsbeleving, waarin op zoveel verhevener wijze verleden en toekomstige verlossing in sacramentele viering actuele werkelijkheid worden, ligt voor de hand. Hier past nadruk op een andere analogie : zoals ons christendom staat of valt met het historische feit van de Christus, zó is ook voor Israël het verleden bloedige ernst.

ONTSTAAN VAN HISTORISCHE GENRES. Uit Israëls algemene historische bedoeling volgt niet, dat alles in de Bijbel even historisch of op dezelfde manier historisch is. Historie en historie is twee. Er zijn vele historische genres. Met het genre van een proces-verbaal zijn de mogelijkheden niet uitgeput. Het is zonder meer duidelijk, dat Gen. 1-11 geen nuchtere opsomming van feiten wil zijn.

Een der factoren waardoor er verschillende historische genres ontstaan, is *de afstand die er ligt tussen het verhaal en de verhaalde feiten ;* en vervolgens *de weg waarlangs en de omstandigheden waaronder het verleden feit tot de verhaler is doorgedrongen.* Er hangt veel van af, of er van het verleden feit documenten zijn, en of er veel of weinig tijd ligt tussen het feit en het oudste document. Waar mondelinge overlevering een hiaat moet overbruggen, dient onderzocht, in hoever het milieu voor traditievorming geschikt was en zelfs, of er wel een subject (een etnische of religieuze of desnoods geografische groepering) aanwijsbaar is dat als drager van een overlevering heeft kunnen dienen. Zo zijn er allerlei factoren waardoor de sporen en indrukken, die het nageslacht van het verleden met zich meedraagt, uiterst gevarieerd zijn. Alles op zijn manier historisch, maar allerminst steeds op onze moderne exacte manier historisch. Van heel dit proces der schriftelijke en mondelinge overlevering in allerlei variatie blijft het eigen, door de wetten der historie bepaalde karakter onder de bovennatuurlijke beïnvloeding der inspiratie onaangetast.

Een gewijde schrijver uit Israëls koningstijd heeft allerlei historische kennis opgedaan. Sommige dingen heeft hij zelf meegemaakt ; andere, waarvan hij door plaats of tijd gescheiden was, vernam hij van ooggetuigen of uit de derde of vierde hand ; weer andere leefden sinds onheuglijke tijd onder het volk ; tenslotte kon hij putten uit geschreven documenten, die ook weer alle graden kunnen doorlopen, van het ooggetuigeverslag af tot en met de meest volkse anecdote. Door het feit nu dat de gewijde schrijver, onder inspiratie, van zijn aldus gevarieerde kennis gebruik maakt om b. v.

Jahweh's trouw t. o. v. Israël in het licht te stellen, blijft die kennis, *naar haar historisch gehalte,* geheel en al wat ze was. Toch is het niet hetzelfde of een gewijde schrijver iets zegt of een ander willekeurig schrijver. Door de inspiratie ziet een schrijver het verleden onder een andere hoek, van goddelijk standpunt uit ; maar materieel genomen blijft zijn feitenkennis wat ze was : de inspiratie garandeert zijn kennis naar de eigen aard van die kennis, het vage wordt er niet duidelijk door en het onzekere niet zeker, laat staan onfeilbaar zeker.

ONZE STANDPLAATS : DE KONINGSTIJD. Nu is het woord aan de feiten. Om ze ordelijk te laten spreken beginnen we tamelijk achteraan in onze 'historiebijbel', waar ze gemakkelijker te beoordelen is, en bladeren dan terug naar het begin ; het is de gezonde methode in moeilijke kwesties : van het duidelijke naar het onduidelijke.
Het feitenmateriaal van het tweede boek der Koningen bestaat uit gegevens van exact karakter uit vrijwel contemporaine annalen. De feiten speelden zich af in een veelzijdig georganiseerde samenleving. Het hof, evenals de tempel, heeft zijn ambtenarij en kanselarij met schrijvers en boeken en archieven. In deze samenleving, welke zich pas sinds David in deze richting kon ontwikkelen, is de bijbelse historische literatuur tot stand gekomen. We moeten ons dus het Israël van de koningstijd indenken en nagaan hoe het geïnformeerd is omtrent de feiten waarvan het de geschiedenis heeft geschreven. Dit wordt dus een praktische toelichting en uitwerking van ons betoog tegen de velen die met de instinctieve overtuiging rondlopen, dat de Bijbel één homogeen onfeilbaar blok is, terwijl we tegelijk ook hen hopen te helpen die reeds in het tegenovergestelde uiterste zijn vervallen. Daartoe maken we nu een zeer globale indeling in zes groepen van historische verhalen, als volgt naar de inhoud gegroepeerd : 1. David-Salomon ; 2. Samuël-Saül ; 3. Josuë-Rechters ; 4. Uittocht-cyclus ; 5. Patriarchen ; 6. Oergeschiedenis.

In hoofdtrekken zijn deze groepen voltooid in de koningstijd. Vanuit de koningstijd slaan we onze blik terug op de lange weg die achter ons ligt.
Wat een verschil van scherpte en duidelijkheid in de dingen die we waarnemen! Dat hangt o. a. af van de afstand, van eventuele nevels en andere obstakels, van de afmetingen der dingen zelf, enz.

DAVID-SALOMON. Het best geïnformeerd zijn we over David en Salomon; voor hen beschikken we over documenten uit hun eigen tijd en over biografieën die blijkbaar berichten uit de eerste hand verwerkt hebben. Toch ontgaat ons al hier en daar de preciese gang van zaken. Bijv. de manier waarop David bij Saül in dienst kwam. De traditie daarover is niet eensluidend. Wat is het normaal, dat meerdere *lezingen* van een bepaald geval de ronde doen! Hier is een dubbele traditie; beide berusten ongetwijfeld op objectieve feiten, maar in de overlevering daarvan heeft een kleine verschuiving plaats gehad. Het inspiratiecharisma fluisterde de gewijde schrijver niet in, welke van de twee tradities exact is. Wellicht zijn beide een simplificatie van de complexe werkelijkheid welke van meerdere kanten bekeken kon worden. Dit laatste geldt wel zeker, in de tweede groep, van de berichten over de instelling van het koningschap. Wie ervan uitgaat, dat de H. Schrift ons, zin voor zin, onfeilbare waarheden meedeelt, loopt reeds in deze twee zeer eenvoudige gevallen onherroepelijk vast. In zo 'n geval is er dus ergens een leemte in de menselijke informatie. Er is geen sprake van, dat de inspiratie leentjebuur laat spelen uit het arsenaal der goddelijke alwetendheid. De hagiograaf moet werken met het materiaal dat hij bereiken kan en hij toont zijn eerbied voor het objectief gegevene door ons al zijn informaties over te leggen. Onze weetgierigheid omtrent het preciese detail voelt zich misschien onvoldaan, maar daarvoor is de H. Schrift niet bestemd. Trouwens, het uiteenlopende detail, waaruit de wederzijdse onafhankelijkheid van de traditiegetuigenissen blijkt, maakt

de historiciteit van het hoofdfeit, dat door de beide getuigenissen gemeenschappelijk overgeleverd werd, des te onbetwistbaarder. De basis is solied en breed genoeg om de religieuze doctrine waarom het eigenlijk gaat te dragen.

JOSUË-RECHTERS. Van de derde groep geldt nog meer dan van de tweede groep (Samuël-Saül), dat de daarin vermelde feiten zich afspeelden in een nog tamelijk primitieve en roerige tijd. De tweede groep kan in dit opzicht beschouwd worden als een overgangstype tussen de eerste en de derde groep. Een haastige ruwe karakterschets van de groep Josuë-Rechters moge volstaan.
Het tijdvak der Rechters is Israëls ijzeren eeuw. In Israël is geen eenheid meer, op geen enkel gebied ; er is ook geen beschaving. Van verleden feiten, die nog niet voldoende in verhalen gefixeerd zijn, blijven wel links en rechts herinneringen hangen, maar wanneer in rustiger tijd behoefte ontstaat aan een geheel en aan een synthese, dan is het te laat ; men moet zich behelpen met een wat simplistische schematisatie of met een tamelijk onhistorische idealisering. Van de godsman Josuë zelf heeft zich een nog enigszins afgerond traditiebeeld kunnen vormen, maar het was de taak van de Israëlieten van de ijzeren eeuw om het exacte verloop van de verovering voor het nageslacht te bewaren ; zij zijn ook de enigen die ons, die staan in de koningstijd, kunnen inlichten over de rechterstijd zelf.
Feitelijk hebben we nu allerlei gruis en fragmenten, historisch zeer waardevol, maar hopeloos onvolledig. Uit de brokstukken, die de latere hagiograaf zorgvuldig bij elkaar heeft gevoegd tot de ons bekende boeken Josuë en Rechters, is met enige moeite de hoofdlijn van het historisch verloop der verovering alsmede de verbrokkelde situatie in de rechterstijd nog te reconstrueren. De hagiograaf maakt natuurlijk gebruik van reeds vóór hem bewerkte stukken (bijv. de Samson-cyclus) en rijgt verder alles wat hij aan documenten, fragmenten, locale tradities, enz. heeft kunnen vinden in een vermanende preek aan elkaar. Zijn materiaal is kost-

baar, het trilt van leven : dit is geen fantasie, maar kan alleen teruggaan op zeer concrete werkelijkheid. Hij tracht het uit te buiten en als het ware uit te breiden door stereotiepe formules, hij dramatiseert en theologiseert en zo is zijn schets van de 'heilsgeschiedenis', hoe gebrekkig het 'profaan-historisch' beeld ook blijft, toch nog gaaf en volledig : in het halfduister van allerlei menselijke verwikkelingen zien we rechtlijnig het goddelijk heilsplan voortschrijden.

UITTOCHT EN WOESTIJNTOCHT. Het historische karakter van de Uittocht-cyclus is weer heel anders. Wàt bewaard is, is hier veel beter bewaard dan in de vorige groep, waarschijnlijk wel omdat de hoofdepisodes vóór Israëls versnippering in Kanaän tot in den treure verhaald en nog eens verhaald waren, niet alleen in de familiekring, maar ook door Moses en de mannen van zijn inspiratie. Zo kreeg Israël een repertoire van verhalen in Kanaän mee, waarvan de kern en de eerste profetische interpretatie al een vaste vorm hadden aangenomen. Toch is hier geen sprake van een exact-historisch genre, — van de veertigjarige woestijntocht horen we alleen iets uit het eerste en uit het laatste jaar ; — de vorige groep heeft veel meer preciese en locale bijzonderheden, ofschoon daar het geheel onduidelijk blijft. Hier is het eerder andersom : de grote feiten zijn er volledig, maar de imponderabilia van de concrete situatie zijn er afgesleten door langdurige overlevering en, uiteraard globale, docerende prediking.

PATRIARCHEN. De oudste schriftelijke fixering van de verhalen waaruit later de Patriarchengeschiedenis werd opgebouwd, kan dateren uit Moses' tijd. Maar tussen Moses en Abraham liggen vijf eeuwen. Dat is lang, zoals we ons aanstonds realiseren wanneer we onszelf naar het jaar 1400-zoveel trachten te verplaatsen. Behalve echter dat mondelinge overlevering veel taaier is dan wij, boeken- en krantenmensen, kunnen beseffen, hebben we in dit geval

een ideaal klimaat voor betrouwbare overlevering : een, door bloed en godsdienst bepaalde, besloten kring, eerst een familie en daarna een talrijk, door isolatie en verdrukking bijeengehouden volk, dat eeuwenlang maar één houvast had : de lotgevallen van de Vaderen, de geschiedenis van de Belofte. De voornaamste feitelijke gegevens hebben zich in lange eeuwen van onderdrukking onuitroeibaar vastgezet in het volksgeheugen : de personen met hun karakters en hun onderlinge verhoudingen, de heilige plaatsen, de theofanieën, enz. Het staat vast dat een in de koningstijd verzonnen verhaal er heel anders uitgezien zou hebben. De enige verklaring is, dat Israël uit Egypte een reeds niet meer aantastbare traditie van het verleden meenam.*

Zo zal Israël bij Kanaäns verovering reeds in het bezit geweest zijn van het onvergelijkelijke epos der Vaderen in een naar hoofdzaken definitieve vorm. Een epos! Want hoe gedetailleerd en exact de vorm ook lijkt, ze is het resultaat van eeuwenlange volksoverlevering en van de grote vertelkunst van enige begenadigde meesters. Daarom is de exactheid die te danken is aan het empirische contact met de feiten, wèl te onderscheiden van de exactheid die voortvloeit uit de behoefte en de noodzaak om slechts in vage vormen bekende feiten op een zeer levende en concrete manier te vertellen. De hagiograaf uit de koningstijd of zijn voorganger ensceneert zijn gegevens in de eigen wereld der nomaden en seminomaden van zijn eigen tijd. Het realisme van zijn verhaal lijkt op het eerste gezicht een gedetailleerde copie van het verleden. Maar bij nader toezien blijkt de traditie omtrent de details dikwijls zwevend ; het is onmogelijk om met behulp van de exacte verteltrant de exact-

* Het is zeer aannemelijk, dat Moses in de overlevering van de Patriarchengeschiedenis een grote rol heeft gespeeld. Het feitenmateriaal was er ; hij zal er de providentiële betekenis van hebben ingeprent, hij zal er zijn stempel op hebben gedrukt door heel het verleden te plaatsen in het licht van belofte en verbond ; hij zal hebben laten zien, dat dezelfde Jahweh, die zich nu op de Sinaï voor het eerste als Jahweh geopenbaard heeft, ook steeds in het verleden werkzaam was.

historische toedracht der feiten te reconstrueren. De vele met elkaar onverzoenlijke detailgegevens herinneren er ons aan, dat hier feiten bewaard zijn zoals ze in de gegeven omstandigheden slechts bewaard kónden worden, nl. in de vorm van het *pittoreske, op het concrete detail beluste volksverhaal.* De Bijbel verandert daar niets aan. Door de inspiratie verliest het volksverhaal niet zijn eigen aard ; de inspiratie maakt gebruik van de veelvuldige vormen waarin verleden feiten onder mensen bewaard kunnen blijven : een volksverhaal wordt onder inspiratie niet plotseling tot exacte geschiedenis.

BESLUIT. De Bijbel is één boek, één goddelijk boek, één van geest, het werk van Gods Geest, maar mede tot stand gekomen door de zeer gevarieerde werkzaamheid van mensen met hun door plaats en tijd bepaalde mentaliteit en ontwikkeling, met hun eigen denk- en uitdrukkingsvormen, met hun volledige of gebrekkige informaties.
De bijbelse geschiedschrijving vertoont een constante van goddelijke onderwijzing, die zich echter aftekent in een zeer gevarieerde reeks historische situaties waarvan, over het geheel gezien, de menselijke faktoren steeds minder grijpbaar worden, naargelang die situaties verder in het verleden terug liggen.
Tenzij speciale argumenten in het geding gebracht kunnen worden, zullen we ook in de oergeschiedenis niets op rekening van de inspiratie mogen schuiven wat ze elders ook niet voor haar rekening blijkt te nemen.
Zo blijkt, dat iedere verhalengroep zijn eigen oplossing van de moeilijkheden zal moeten hebben. Gemakkelijk ziet men nu de onredelijkheid in van mechanische conclusies van de ene naar de andere groep.

3. ISRAËLS BRONNEN

Welke, goddelijke en menselijke, bronnen lagen onder Israëls bereik voor zijn religieuze en historische kennis van de oergeschiedenis ? Het antwoord op deze vraag is van beslissende betekenis voor de exegese van de eerste Genesisverhalen. Het is de moeite waard geduldig naar het antwoord te zoeken, want dat onderzoek werpt een verrassend licht op ons onderwerp.

WELKE OPENBARING ? God heeft zich geopenbaard aan de eerste mensen (oeropenbaring, *revelatio primitiva) ;* hun antwoord daarop was geloof. Hun geloofsbezit is door de zondeval niet geheel verloren gegaan ; ze leverden het over aan hun nageslacht. Er is dus ook een oertraditie. De primitieve mensheid leeft reeds in een faze van de heilsgeschiedenis, ze kreeg de kans om op haar manier haar weg naar God en het heil te vinden en ze was daarbij niet uitsluitend op haar natuurlijke krachten aangewezen.
Men kan aannemen, dat de goddelijke oertraditie, die het geloofsbezit bevat, omweven was en een concreet geheel vormde met menselijke traditie. Eenvoudig gezegd : Adam en Eva gaven niet alleen hun geloofsbezit aan hun kinderen door, maar vertelden hun ook hun menselijke bevindingen en ondervindingen, terwijl hun kinderen deze eerste overleveringsstof, deels verrijkt, deels misschien ook verarmd, weer verder doorgaven. Wat dit hoofdstuk nu verder ook mag ontkennen, in geen geval ook maar iets van het bovenstaande. Integendeel, het wordt steeds verondersteld en o. i. biedt reeds de bijbelse oergeschiedenis zelf er een goede grond voor. Daar immers verneemt Israël van Godswege de oorspronkelijke bevoorrechting der eerste mensen ; daar leert Israël, dat God zich om de gevallen mensheid bleef bekommeren, dat Hij bleef ingrijpen, dat Hij heilzame doeleinden met haar bleef nastreven. Maar Israël leest er ook uit, dat de oorspronkelijke zonde zich uitwerkte en

steeds verder om zich heen greep ; dat er grote inzinkingen waren in de overlevering van de ware godsdienst, ja, dat de mensheid tenslotte in haar geheel bedorven was en het spoor naar God geheel bijster.

De H. Schrift getuigt dus, dat God zich geopenbaard heeft aan de eerste mensen. Maar wèl zo indrukwekkend is haar getuigenis, dat God zich geopenbaard heeft aan Israël. De ware God heeft gesproken tot de Vaderen, Hij bleef spreken tot hun nageslacht, door middel van Moses en de Profeten.

Deze tweede faze van de openbaringsgeschiedenis, waarvan Abrahams roeping het begin is, is een geheel nieuw ingrijpen, waarbij God de bouw van zijn Rijk onder de mensen van de grond af aan opnieuw ter hand neemt : Koning en Heer van heel de aarde, zondert Hij zich uit de volkerenmassa één volk af om zijn geheiligd bezit, zijn kroondomein te zijn. Deze speciaal tot Israël gerichte openbaring heeft Israël gemaakt tot wat het is en het zelfs gemaakt zonder meer. Door deze openbaring steekt het overigens achterlijke Israël ver boven alle andere volkeren uit; volkomen eenzaam staat Israël op die hoogte. Van dit verschijnsel nu kan de oeropenbaring, die aan de gezamenlijke mensheid gegeven werd en ook onder de gezamenlijke mensheid vrijwel verloren ging, zelfs geen gedeeltelijke verklaring zijn. Wanneer alleen Israël te midden van een heidense wereld de ware godsdienst belijdt, dan is dat *niet*, omdat de ware godsdienst, overal verbasterd, in een uitverkoren reeks van geslachten ongerept werd overgeleverd en aldus tot Israël doordrong. M. a. w. de speciaal tot Israël gerichte openbaring is de enige en volledige verklaring van Israëls godsdienst. Welnu, daaruit volgt een werkelijk belangrijke stelling voor onze exegese : de rechtstreekse bron van de bijbelse oergeschiedenis is niet te zoeken in de oeropenbaring, maar in de aan Israël gedane openbaring.

Om begrijpelijke redenen deed men vroeger algemeen en doet men nu nog te dikwijls een beroep op een oertraditie om de substantiële inhoud en zelfs de concrete details van de

oergeschiedenis te verklaren en het historisch gehalte ervan te bepalen en te verdedigen. Dit beroep is niet langer gewettigd, onze exegese dient er voorgoed van af te zien.
Boven zagen we al een schriftuurlijke aanwijzing in die richting ; er is ook een uitdrukkelijk getuigenis : „ Zo spreekt Jahweh, Israëls God ! Aan de overkant van de Rivier woonden in oude tijden uw vaderen, Tara, de vader van Abraham en Nachor ; toen dienden zij vreemde goden. Maar ik nam uw vader Abraham van de overkant der Rivier..." (Josuë 24, 2 ; vgl. Judith 5, 6-9). Dit is geen dode tekst ; hij leeft in het totaalbeeld dat we van Israël en het Oude Nabije Oosten hebben, hij leeft tegen de historische achtergrond die de bijbelse bronnen ons verschaffen, het boek Genesis zelf voorop. Wat Abraham traditioneel heeft meegekregen en wat zijn verwanten blijven aanhangen, is een ons niet geheel onbekende vorm van heidendom ; de nieuwgeroepenen bevrijden er zich met moeite van en nog heel lang dreigt Israël erin terug te vallen.
Het is ons dus menens met de titel van dit boek, het is kleurbekennen : we hebben te maken met *Israëls* visie op het oudste verleden, *Israël is het enig-juiste uitgangspunt.* Dan klemt ook, waar het over oerfeiten gaat, nu meer dan ooit de vraag : Wat weet Israël ervan af ?

1. Wat kón Israël er *menselijkerwijze* van afweten ; en daarna :

2. In hoever heeft Israël er langs *bovennatuurlijke* weg kennis van gekregen ?

UIT MENSELIJKE BRON ? Ook wanneer er meerdere opvattingen mogelijk zijn over het *goddelijk* aandeel in de totstandkoming van de Genesisverhalen, blijft het toch in iedere opvatting een vraag van de eerste orde, hoe groot Israëls menselijk aandeel erin kan zijn, al was het alleen maar om de omvang van het goddelijk ingrijpen nader te kunnen bepalen.
Het is dus allereerst nodig, de lijn van ons vorig hoofdstuk

door te trekken en te vragen : hoe groot is hier *de afstand tussen het verhaal en de verhaalde feiten ?* en vervolgens : welke zijn *de overleveringsmogelijkheden ?* Het antwoord kan o. i. niet twijfelachtig zijn : de afstand is onpeilbaar groot, en, als men niet elke vorm van overlevering onmogelijk behoeft te achten, dan moet men toch heel zeker een overlevering uitsluiten welke dermate gespecificeerd zou zijn, dat ze in aanmerking zou kunnen komen om de verklaring te zijn van de inhoud of zelfs van de concrete vorm der oergeschiedenis. Anders gezegd : men wil bewijzen, dat de feiten en zelfs vele concrete details van de eerste Genesisverhalen beantwoorden aan het objectief gebeurde ; daartoe neemt men aan, dat oog- en oorgetuigen van de oerfeiten hun empirische kennis ervan hebben overgeleverd aan hun nageslacht en dat onze bijbelverhalen niets anders dan de goedbewaarde uitlopers zijn van die oertraditie. Misschien zijn er betere bewijzen, maar dit bewijs deugt niet.*

VIERDUIZEND JAAR ? Als er iets is waarvan men voorgoed afscheid dient te nemen, dan is het wel de traditionele periode van 4000 jaar tussen Adam en Christus. Het staat vast, dat dit getal minstens tienmaal te klein is ; we moeten rekenen met ettelijke tienduizenden, of dit er acht zijn of tachtig maakt weinig uit, tegenover de oude chronologie blijft de revolutie even ingrijpend.
Een eenvoudige opstelsom, steunend op gegevens van de hebreeuwse tekst, levert een getal op waarvan 4000 de afronding naar beneden is. Het kan te pas komen de voornaamste gegevens bij de hand te hebben.

* Men kan, ook onder het gezichtspunt van dit opstel, de verhalen van Gen. 1-11 niet op gelijke voet behandelen. Gen. 4-11 bevat o. i. vele historische herinneringen, maar deze kunnen dan ook niet teruggaan op feiten uit de eigenlijk gezegde oertijd maar op feiten van latere datum. Het gaat dus vooral om de eerste drie hoofdstukken.

van :	*tot :*	*afstand in jaren :*	
Adam	zondvloed	1656	(Gen. 5)
zondvloed	Abraham	290	(Gen. 11, 10-26)
Abraham	vertrek naar Egypte	290	(Gen. 21, 5; 25, 26; 47, 9)
verblijf in Egypte		430	(Exod. 12, 40; Gal. 3. 17)
uittocht uit Egypte	tempelstichting	480	(1 Kon. 6, 1)
tempelstichting	vertrek naar Babel	430)	480 (1 en 2 Kon.)
verblijf in Babel (587/6—538/7)		50)	
uittocht uit Babel	onze jaartelling	537	
Adam	onze jaartelling	4163	

De griekse tekst komt tot ongeveer 5500; het Martyrologium op 25 december telt *a creatione mundi* 5199 jaar.
Bij de eerste oogopslag ziet men, dat zelfs de getallen die historische perioden afmeten geen uitsluitend historische bedoeling hebben; er zit blijkbaar systeem achter, al valt moeilijk precies uit te maken welk. Het schijnt wel zeker, dat de tempelstichting als het centrale punt van Israëls geschiedenis beschouwd wordt en misschien liet men daarom dat feit voorafgaan en volgen door 12 generaties (12 × 40). Het systeem in de getallen der *prehistorie* ontgaat ons ten enen male, al is de algemene bedoeling wel duidelijk. Men heeft, gebruik makend van het enig-beschikbare materiaal, de brug willen slaan tussen Israëls stamvader en de stamvader der mensheid, o. a. om te laten zien, dat Israëls nationale God ook de God van wereld en mensheid is, wiens macht en voorzienigheid door tijd noch plaats begrensd worden. De hagiograaf werkt met het materiaal dat hij vrijwel kant en klaar vond, zoals uit de heterogene samenstelling van de oergeschiedenis blijkt; het is overbekend populair materiaal dat hij weet onder te brengen in een visie die opmerkelijk één en samenhangend is en waarom het hem eigenlijk te doen is.
De tendentieuze wijzigingen, die de oude samaritaanse en griekse teksten in de getallen hebben aangebracht, zijn een aanwijzing, dat men ze geheel anders opvatte dan wij jaartallen plegen te doen. De zekere resultaten van de weten-

schap hebben ons op het spoor gebracht van het heel *eigen literair genre* van de bijbelse genealogieën en van het bijbels chronologisch systeem.

TOCH OVERLEVERING? De historische waarschijnlijkheid, om niet te zeggen mogelijkheid, van een enigszins concrete traditie van Adam tot Abraham staat of valt met de oude chronologie.

Vroeger mocht men aldus redeneren : toen Adam stierf, was Noë's vader al 56 jaar ; deze heeft dus de gebeurtenissen van het oerbegin nog uit de beste bron kunnen vernemen en ze aan Noë ingeprent. En Noë heeft alles nog persoonlijk aan Abraham over kunnen dragen, want deze was al 60 jaar toen Noë stierf.

In deze voorstelling van zaken is het inderdaad aan te nemen, dat de bijbelse schrijvers uitstekend, zelfs tot in kleine details, op de hoogte konden zijn van wat zich in de oertijd had afgespeeld : vorm en inhoud van hun verhalen gaan terug op ooggetuigen, wier getuigenis ongeschonden werd overgeleverd.

Toen men begon te merken dat de door overlevering te overbruggen afstand groter was, behielp men zich met hiaten aan te nemen in de geslachtslijsten, totdat de wetenschap langzamerhand tot getallen kwam, die voorgoed een eind maakten aan de chronologische zin van de genealogieën en aan de aannemelijkheid van een ononderbroken traditie.

Nog in het jaar 1908 meende een vakgeleerde het onderscheid waar te nemen tussen adamitische en noachitische passages ; hij merkte op, dat het zondvloedverhaal wijdlopig is en schreef dat toe aan de breedsprakigheid van de oude Noë, terwijl de eigenaardige vorm van het eerste hoofdstuk teruggaat op een vizioen dat Adam had en aan zijn kinderen vertelde !

We mogen met deze en dergelijke constructies werkelijk korte metten maken. Bij voorbaat mogen we zeggen, dat èn de enorme tijdsafstand die door overlevering overbrugd zou moeten worden, èn vooral de omstandigheden van de

prehistorische mensheid, waaronder die overlevering bewaard en doorgegeven zou moeten worden, elke vorm van overlevering, die aanmerkelijk boven het onderbewuste en bijna-instinctmatige zou uitgaan, tot een waanbeeld maken. Het is niet enkel een kwestie van tijd, maar ook van wat voor een tijd ; hier komt prehistorie aan te pas, waarvan het oude argument het bestaan en eigen karakter niet vermoeden kon. Een overlevering over tienduizenden jaren, die in historische tijd in gunstige omstandigheden (in een bepaald groepsverband, met behulp van schrift, onder leiding van een leergezag, enz.) nog denkbaar is, kan men niet zo maar overplaatsen naar de prehistorie.
We weten nu, dat reeds de minimale ouderdom van de mensheid zeer groot is en dat deze reeds tientallen millenniën vóór Israëls bestaan wijd verspreid was. Pas op het einde der menselijke geschiedenis verschijnt Israël en wel midden in en midden uit een volkomen heidens milieu. Waaraan wil men dan die draad welke Israël met de oerfeiten zou verbinden ergens ophangen ?

UIT GODDELIJKE BRON ? Wat Genesis dus aan oerfeiten bevat, is langs normale menselijke weg onbereikbaar. Het historisch gehalte ervan is dus af te meten naar de maat van het providentieel goddelijk ingrijpen.
Een blinde vlucht in de onbegrensde mogelijkheden van de Voorzienigheid kan natuurlijk geen principe van exegese zijn. Het punt van onderzoek moet juist zijn, wat of de Voorzienigheid feitelijk gedaan heeft. Wat de Voorzienigheid pleegt te doen komt hierop neer, dat het providentieel-aannemelijke hand in hand gaat met het menselijkerwijze-, met het historisch aannemelijke ; God maakt gebruik van wat Hij aan natuurlijke mogelijkheden vindt, Hij leidt en brengt ze tot hoger rendement. Daarom zou een wonderbare traditie van Adam naar Abraham volkomen in de lucht hangen ; gezonde exegese mag er geen rekening mee houden.
Israëls objectieve kennis van de oerfeiten hangt dus af van openbaring. Maar ook hier miskent men Gods feitelijke

manier van handelen, wanneer men Genesis' eerste hoofdstukken zou uitleggen alsof ze kant en klaar uit de hemel zijn komen vallen. Openbaring moet hier dus ongeveer betekenen, dat Israël de oerfeiten achterhaald heeft enerzijds door bovennatuurlijk verlichte reflexie op de geweldige historische ervaringen die Israël met Jahweh heeft opgedaan, en anderzijds door eeuwenlange praktische en speculatieve worsteling met de grote levensproblemen, inzonderheid met het probleem van het kwaad.

KARAKTER VAN FEITENKENNIS DOOR OPENBARING. Langs deze weg krijgt men echter geen feitenkennis die vergelijkbaar is met empirische kennis. Karakteristiek voor empirische kennis is, dat de feiten bereikt worden in hun bepaaldheid van plaats en tijd, in heel hun concrete aard. Redenering en reflexie kunnen, openbaring zal een dergelijke concretie aan de feiten niet geven : ze beperken zich tot het wezenlijke, tot de substantie van de feiten. Waar het Israëls eigen historische tijd betrof, heeft de openbaring Israëls kennis van de concrete toedracht der feiten eenvoudig gelaten wat ze menselijkerwijze kon zijn : ze bracht geen verrijking van feitelijke gegevens, wel inzicht in de aanwezige gegevens.
Er is nog een beter vergelijkingspunt. Behalve de feiten van het oerverleden zijn er nog andere feiten die Israël menselijkerwijze niet kon bereiken, maar die Israël door openbaring kende, nl. toekomstige feiten. Israël heeft ook een zeer markante visie op de toekomst !
Die visie bevat een reeks substantiële zekerheden, bepaalde dingen zullen eens een feit zijn. Wie enigszins belezen is in de Profeten, zal deze twee dingen, zo niet geconstateerd, dan toch gevoeld hebben : de grote zekerheid die de profeet omtrent de toekomst heeft, èn zijn volkomen onmacht om zijn visie nader te concretiseren. Van de komende dingen ziet hij, dat ze in de lijn liggen van Jahweh's historisch handelen, en tegelijk, dat ze boven alle bekende proporties uit nieuw zullen zijn, van universele en definitieve betekenis.

Om toch concreet en verstaanbaar te spreken, grijpt hij dan stereotiep en bijna conventioneel terug op de bekende concretie van het historisch verleden.
De mens is nieuwsgierig, naar de toekomst niet minder dan naar het verre verleden. Steeds weer duikt de neiging op om nadere bijzonderheden daarover te weten. Zulke exegese is bij voorbaat verdacht : het ligt niet in de aard van de bijbelse profetie details te voorspellen. Pas na de vervulling is het verantwoord om behoedzaam ook bepaalde details van de profetie op het nu ook empirisch bekende feit te betrekken.
Ook de oud-oosterse mens was nieuwsgierig, ook naar het verre verleden. Op zijn manier had hij daarover een profane wetenschap, hij had overal een uitleg voor, hij zat vol profane wetenswaardigheden, min of meer gebaseerd op werkelijk gebeurde dingen en op werkelijke verschijnselen. Israël behoefde ze zelf niet uit te vinden, het had van kindsbeen af de 'wetenschap' van zijn tijd meegekregen, dus in het bijzonder die van het Tweestromenland.
God, die zich aan Israël gaat openbaren, vindt de hoofden al vol van een hele gedachtenwereld. God, die de wezenlijke heilsfeiten van het verleden aan Israël openbaart, vindt in Israël reeds heel bepaalde menselijke ideeën over dat verleden. Wat overal elders in de H. Schrift gebeurt, zien we ook hier gebeuren : de curieuze constructies, die Israël zich omtrent de oertijden gebouwd heeft, — en meermalen kunnen we nagaan waar Israël het bouwmateriaal vandaan sleepte, — worden het voertuig, het raam, het stramien en tenslotte ook de benodigde concrete vorm voor de substantiële heilsfeiten die God aan Israël wil meedelen. Israëls verlichte ideeën over de grote religieuze problemen en Israëls repertoire aan profane wetenswaardigheden zijn tot een levende éénheid geworden, *tot één verhaal*. God heeft zijn openbaring geënt op het reeds aanwezige menselijke weten van Israël.

4. VAN CHAOS TOT KOSMOS

FACTOREM CAELI ET TERRAE. God is de Schepper van al het bestaande. Hoe grote omvang het eerste bijbel*vers* (Gen. 1, 1) aan Gods scheppingsdaad bedoelt te geven, mag misschien betwijfeld worden. Zeker is, dat de eerste bijbel*perikope* (Gen. 1, 1-2, 4a) alleen nader uitwerkt, dat God (*Elohim*) de Schepper is van *deze wereld* met toebehoren.

VISIBILIUM OMNIUM. Voor een concrete mededeling van deze waarheid is het niet voldoende om in het algemeen te zeggen, dat God dat alles gemaakt heeft ; neen, van de grote en kleine dingen die onder het gewone bereik liggen van de menselijke ervaring moet afzonderlijk gezegd worden : ook dit en zelfs dat is Gods werk. Het materiaal van dit hoofdstuk wordt daarom geleverd door de dingen en verschijnselen die binnen de kennis- en waarnemingssfeer van de gewone Israëliet vallen, en wel juist zoals ze zich aan de onmiddellijke, als het ware *onbevooroordeelde* en interpretatieloze waarneming voordoen. Dat materiaal wordt dan op een ordelijke en doorzichtige wijze gerangschikt, zodat we de bonte wereld der verschijnselen, die we alleen in haar voltooidheid kennen, onder Gods handen zien groeien en opgebouwd worden.

Hieruit volgt vanzelf, dat de auteur uitsluitend het ontstaan van onze huidige waarneembare wereld behandelt. De gangbare exegese vat dan ook het eerste vers op als een korte samenvatting van heel de perikope. Men merkt op, dat het oude hebreeuws geen woord heeft voor 'wereld' en dat dus de uitdrukking 'hemel en aarde' dat ontbrekende woord wil vervangen. En daarop kan men het veilig houden. Het eerste vers zegt dan in het algemeen, dat God deze wereld, in de toestand waarin wij haar nu kennen, heeft geschapen ; dat is dus, wat men noemt, een *proleptische* manier van uitdrukken. Zo 'n prolepsis is zeer bijbels. Sommigen verstaan liever (zonder prolepsis) : God schiep hemel-en-aarde-

in-*oertoestand*. Dat is niet aan te bevelen, al lijkt het tweede vers daar aardig bij aan te sluiten.

ET INVISIBILIUM. Vroeger werd vers 1 dikwijls in wijdere zin verstaan, zoals bijv. blijkt uit het chiastisch parallellisme van het Credo : „ factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium " (vgl. ook Denzinger n. 428). We zouden deze eerbiedwaardige exegese niet graag zonder meer van Gen. 1, 1 los willen maken. Al te scherpe exegese ontneemt soms aan de oude teksten hun mogelijke gerichtheid op de meer-omvattende betekenis die ze juist door hun vaagheid en onbestemdheid kunnen hebben.
In dit geval is op te merken, dat de woorden 'hemel en aarde' in het begin van de perikope ruimer genomen worden dan in het vervolg. Vanaf vers 10 wordt met 'aarde' heel bepaald 'het droge' d. i. het (vaste-) land bedoeld, terwijl tevoren 'aarde' een globale benaming is welke heel zeker de zee en misschien zelfs de onderste hemel (de dampkring) mede insluit.
Daarom behoeft ook 'hemel' in vers 1 niet zo bepaald verstaan te worden als vanaf vers 8, waar duidelijk aan het blauwe hemelgewelf gedacht wordt. Dan is er ook iets voor te zeggen om in vers 1 de hoogste hemel, waarboven God woont, en het hemels hof - in het algemeen behoren beide tot het bijbelse hemelbegrip - niet uitdrukkelijk uit te sluiten.
Het woord blijft dan algemeen en behoudt zijn volle potentieel; dan is er ook, bij alle ontwikkeling, continuïteit tussen deze oude tekst en latere openbaring en het Credo-artikel. Dan zou de aanhef van Genesis ongeveer zeggen : God schiep alles wat *boven* en wat *beneden* is. Op wat *boven* is wil de auteur nu niet nader ingaan, hij wil het hebben over de dingen binnen de menselijke gezichtskring. Hij vervolgt dus: „Wat nu de aarde betreft, ze was woest en ledig, enz.".
Vanaf het begin zou de auteur dan hetzelfde eliminatieprinciep toepassen dat in Genesis voortdurend gebruikt wordt nl. eerst een korte opsomming van een bepaald geheel en snelle afwerking (eliminatie) van alles wat daarin

buiten zijn eigenlijk thema valt, om dat thema dan ongestoord breder te behandelen.

ZIJN OGEN STONDEN OPEN OP DE DINGEN. De onweerstaanbare zeggingskracht van dit verhaal is o. a. te danken aan wat we reeds noemden de onbevooroordeeldheid van de waarneming. Het is alsof de auteur de dingen met grote verwonderde kinderogen beziet, alsof hij zich heeft ingeleefd in de psychologie van de eerste mens. Hij noemt de dingen niet aanstonds bij hun naam, maar beschrijft ze naar de eerste, zeer levende en oorspronkelijke maar nog niet scherp te bepalen indruk. Elk ding wordt zo een verrassende ontdekking. De mens is nog *tabula rasa,* hij ontvangt de eerste verse indrukken. Het is als een eerste verwonderd ontwaken van een kinderlijke maar rijkbegaafde mens temidden van de wonderen der natuur ; het eerste contact, trillend van leven, van de buitenwereld met een nog onbeschreven maar gevoelige binnenwereld.
Dit pril-zintuiglijk karakter wordt meesterlijk door Bertus Aafjes weergegeven in zijn 'In den beginne' :

Hij liet de dingen door zijn ogen dringen
En duiken in de vijver van zijn ziel...

In het menselijk bewustzijn is eerst de vormeloze vage indruk; daaruit groeit de heldere volbewuste kennis van ieder ding naar zijn eigen soort, naar zijn eigen van ieder ander ding onderscheiden wezen ; dan pas zijn de dingen benoembaar ; door het noemen ervan zijn de dingen pas volledig voor de mens, daardoor is hij er heer en meester over, daardoor ontdekt hij ook zichzelf.
Zo laat de hagiograaf de dingen tot stand komen door het scheppende woord, door de naamgeving Gods. Zo zien we de dingen verlost worden uit hun vormeloosheid en hun definitieve voltooiing naar eigen vaste zijnsmaat bereiken. Zoals het ding door de scheppingsdaad geworden is, zo blijft het voortaan : bepaald, af, goed. Daarom zijn en heten de dingen zoals ze nu zijn en heten.

SPLENDOR ORDINIS. Langs deze weg der oermenselijke waarneming, los van eruditie en systeem, registreert de auteur alle verschijnselen. Hij maakt er echter geen vermoeiende opsomming van, maar hij sorteert en groepeert ze in een uiterst eenvoudige en tegelijk boeiende en logische opeenvolging.

Het staat vast, dat de Schepper ordelijk te werk is gegaan. De auteur ziet de orde van de wereld, zoals ze nu in haar voltooidheid voor hem ligt. Die orde doet hem het middel aan de hand om Gods scheppingswerk in fazen te verdelen en ordelijk te vertellen. De orde, de opeenvolging van trappen in de geschapen wereld, wordt zo in het verhaal tot de orde, de opeenvolging van Gods scheppingsdaden : de *feitelijke* orde wordt in Genesis tot een *genetische* orde. Uit een bepaald wereldbeeld construeert men zich een ontstaansgeschiedenis die eraan beantwoordt : een bepaalde *kosmologie* werd hier tot *kosmogonie*.

De structuur van het *verhaal* wil beantwoorden aan de kritiekloos waargenomen structuur der *voltooide* schepping.

Of ze ook beantwoordt aan het feitelijk ontwikkelingsproces der 'wordende schepping', daar heeft de auteur geen ideeën over. Hij weet zeker, dat hij de waarheid schrijft, doch deze bevindt zich niet op fysiek, maar op meta-fysiek terrein. De exegese moet zeggen, volgens welk princiep Gen. I geordend is. Het was een grote vergissing, dat de exegeten zich daartoe gingen verdiepen in astronomie, geologie en biologie. Ze hadden meer moeten wandelen in Gods vrije natuur.

DE WERELDRUIMTEN. Het ontstaan van de wereld wordt dus geheel en al verhaald in functie van d. i. in voortdurend voeling houden met de waargenomen wereld. De auteur zag geen andere wereld dan wij ; we kunnen dus zijn verhaal uit onze eigen waarneming opbouwen. Een onuitputtelijke hoeveelheid van dingen en verschijnselen dringt zich op. Wanneer we die enigszins willen groeperen, vallen aanstonds twee verschijnselen op die aan iedere classificatie voorafgaan. Want al zijn ze zelf, hoe moeilijk grijpbaar

ook, werkelijke dingen, ze zijn niet een van de vele dingen, daar elk ander ding door hun geheimzinnig en als het ware vloeibaar wezen bepaald wordt. Alles valt binnen hun sfeer en daardoor juist onderscheiden ze zich van al het overige. Ze zijn twee tegengestelde toestanden waarin al het bestaande zich afwisselend bevindt; ze beslissen over de waarneembaarheid der dingen. Het is dus goed gezien, dat de auteur zijn opsomming begint met licht en duisternis. Nu pas kunnen we vooruit en is nadere sortering mogelijk. Nu kan ook de Schepper vooruit, want ieder kan maar werken zolang als het licht is.

Een sleutel van het verhaal is het onderscheid tussen de dingen die onbeweeglijk op hun plaats blijven en de dingen die spontaan van plaats kunnen veranderen ; we onderscheiden dus 'roerende en onroerende goederen' in de meest letterlijke zin van het woord. Als we letten op de verhouding tussen die twee, dan zien we, dat de onbeweeglijke dingen als het ware tot bewegingsruimte, tot woon- en verblijfplaats dienen van de beweeglijke dingen. De onbeweeglijke ruimten zijn voor de spontane waarneming drie in getal : 1. het door de hemelkoepel omvatte luchtruim, 2. water, 3. land met alles wat eraan vastzit nl. de gehele flora, waarvan de verscheidenheid verdienstelijk en zuiver wordt geclassificeerd. Hier moet men evenmin wetenschap zoeken als in het geheel. Het is wederom een zuiver visuele rangorde : zaadloos gewas (grassen, mossen), zaaddragend gewas (koren) en vruchtdragend houtgewas waarvan het zaad binnen in de vrucht zit (bomen). Steeds elk naar zijn soort. De auteur kan nu eenmaal niet alles opnoemen ; maar wat je ook tegenkomt, het is alles zonder uitzondering door God geschapen, Hij heeft dat alles op gang gebracht en voorzag het van het nodige voor de instandhouding van de soort. De wonderen der natuur vinden hun volledige verklaring in Gods aanvankelijke scheppingsdaad, bijzonder ingrijpen is daarna niet meer nodig. Daarom die belangstelling voor de aard der voortplanting.

BEVOLKING DER RUIMTEN. Zoals de planten, laten ook de beweeglijke dingen zich spontaan in groepen onderbrengen ; wel niet nauwkeurig volgens hun wijsgerige zijnsgraad, maar de scala entium van Genesis is er niet minder waar om, omdat ze volledig overeenstemt met haar objectieve vorm, nl. de populaire waarneming.
We zien immers de volgende groepen : 1. zon, maan en sterren ; 2a. vissen, nader onderscheiden in de grote zeedieren en verder alles wat er leeft en wemelt in het water, elk naar zijn soort ; 2b. vogels en allerlei vleugeldragers, elk naar zijn soort ; 3. landdieren, nader onderscheiden in tamme en wilde, en verder alles wat er leeft en kruipt en krioelt op de akkergrond, elk naar zijn soort ; 4. mensen, zowel in mannelijke als vrouwelijke editie. Vissen horen in het water en vogels in de lucht ; maar volgens antieke opvatting behoort 'lucht' — waarvoor het hebreeuws trouwens geen woord heeft — tot het element 'water', zodat de te vrije latijnse vertaling : „ dat het water vissen èn vogels voortbrenge " wellicht toch beantwoordt aan het bijbels wereldbeeld.
Door het feit dat mensen en dieren geschapen zijn, is het grote raadsel van hun voortplanting nog niet verklaard ; daarom moet een speciaal daarop gerichte goddelijke zegen vermeld worden.
In deze karakteristieke groepen bieden de dingen zich nog steeds aan de menselijke waarneming aan. Dat geeft aanstonds een ongedwongen en afdoende verklaring van de indeling en opeenvolging in het Genesisverhaal.

CHAOS. Van al deze dingen nu, die de auteur in een geordende revue aan het waarnemend oog voorbij laat trekken, wil hij leren, *dat* God ze geschapen heeft. Dat zegt zijn mensen niets, wanneer hij niet weet te vertellen, *hoe* God te werk is gegaan. Het geëigend middel daartoe is : te schilderen, hoe de situatie was vóór Gods scheppend ingrijpen. Van die situatie is hij niet op de hoogte gebracht door gegevens van openbaring of wetenschap ; hij tekent ze geheel

en al in functie van de door hem waargenomen wereld, hij tekent ze nl. als het contrastbeeld, als de ontkenning van de bestaande wereld : de dingen waren *niet* onderscheiden en geordend, de dingen waren er eenvoudigweg niet.
Wij plegen dezelfde methode te volgen. Wanneer we de schepping uit willen leggen, gaan we uit van het 'volkomen niets'. Maar het volkomen niets is in zichzelf niet denkbaar, laat staan plastisch voorstelbaar, en dus onbruikbaar in een verhaal dat voor het concreet-denkende Israël bestemd is.
Daarom begint de auteur met een chaos-beschrijving en zijn chaos is logisch afgeleid en geconstrueerd uit de bestaande kosmos. Daar is bijv. het verschijnsel 'water'. Zeeën en meren worden gevoed door rivieren ; rivieren ontstaan uit bronnen ; wie diep genoeg graaft, vindt water ; wie ver genoeg loopt, komt op een punt waar het land ophoudt en water begint. Al dat water heeft een gemeenschappelijke oorsprong en staat op een min of meer geheimzinnige wijze in verband met de grote zee die blijkbaar de aarde omringt en zich even blijkbaar ook onder de aarde bevindt. Dat is het water *beneden*. Maar blijkens het verschijnsel regen bestaat er ook water *boven*. Er moet dus ook boven een grote waterverzameling zijn, tegengehouden door de metalen hemelkoepel welke op gezette tijden z'n vensters opent om wat water door te laten. Dan vermengt het hemelwater zich met het water beneden. Zowel beneden als boven bevindt zich dus volkomen hetzelfde element water. Dat geeft te denken.
En hier is de verklaring. Dat aan het water bepaalde plaatsen en grenzen zijn toegewezen, is een typische eigenschap van een geordende wereld. Dat is het werk van de Schepper die de oerzee beteugelde en tot haar sprak : „ tot hiertoe en niet verder " ! Maar vóór zijn gebiedend woord vormde al het water één watermassa. Er was geen onderscheid, er was één monsterachtige zee. Met deze voorstelling is tegelijk gegeven, dat er geen hemelkoepel was en ook nog geen droog vasteland ; daar was nog geen sprake van zeeën en land : de oerzee (*tehôm*) borg beide in haar afgrondelijke schoot.

De grote ruimten dus, waarin alle beweeglijke dingen zich bevinden, waren nog niet onderscheiden. Met wat goede wil — men moet van bijbelse auteurs nooit al te strikte consequentie eisen — geldt hetzelfde van de twee scherp gescheiden, ongrijpbare ijle substanties waardoor alle ruimten afwisselend omspoeld of doordrongen worden. Licht en donker hebben in dag en nacht hun afgebakende tijd. Dagelijks wijkt het licht voor het duister, dagelijks wordt het licht uit het duister geboren. Zo is het nu door Gods scheppingsdaad : Hij heeft eens midden in het duister het licht opgeroepen. Tevoren was alles één grauwe massa : duisternis over heel de oppervlakte van de oerzee. En daarmee is de chaos volledig.

Het lijkt ons uitgesloten, dat de auteur ook maar ergens bedoelt te zeggen, dat God de chaos schiep ; nog veel minder zegt hij dat in vers 1 : God heeft geschapen wat nu bestaat. Gods scheppen heeft een goed en schoongeordend resultaat (vgl. Is. 45, 18). Daarom is vers 2 niet de uitleg van vers 1. De hele perikope is uitleg van vers 1 en daartoe is vers 2 het noodzakelijke logische uitgangspunt.*

De chaos is niet en wordt niet gedacht om zichzelf, maar in functie van de kosmos. De chaos gaat niet chronologisch maar logisch aan de kosmos vooraf, zoals ook het hele verdere verloop van het verhaal logisch, niet chronologisch is te verstaan.

In hoofdstuk II komt dezelfde structuur terug. Een andere auteur wil daar de schepping van de mens en van de tuin verhalen. Zijn uitgangspunt is wederom een contrastbeeld van

* Is de materie dan niet door God geschapen ? Deze scholastieke vraag valt buiten de gezichtskring van de auteur. Wijsgerige preoccupatie zag in vers 1 de schepping van de materie ; daarmee zou dit verhaal een uitdrukkelijk en wijsgerigtechnisch scheppingsbegrip inhouden ; dit is hier echter slechts aanwezig inzover het in 't populaire scheppingsbegrip besloten ligt. We moeten genoegen nemen met de diepe overtuiging van de auteur, dat God *al* het bestaande heeft voortgebracht en wel op een wijze die met geen enkele menselijke activiteit vergeleken kan worden.

wat Gods scheppingsdaad tot stand zal brengen : géén mens en géén tuin, dus een verlaten, kale, uitgedroogde steppe.

KOSMOS. Nu kan de auteur Gods scheppingsarbeid aanschouwelijk maken. Zijn chaos is zó, dat hij er God de hele kosmos uit kan laten halen.

De chaos is geheel en al woestheid en ledigheid (*tóhoe wabóhoe)*, een uitdrukking welke in haar geheel de indruk wekt van 'vormeloze wanorde' en 'verlatenheid' : zonder bepaalde vorm, zonder leven, zonder bepaalde dingen erin. Gods daden, samengedrongen in één arbeidsweek, maken in twee parallelle tridua de tohoewabohoe tot kosmos : in het eerste triduum wordt orde geschapen in wanorde, waardoor goed afgebakende ruimten ontstaan ; in het tweede triduum wordt de holle stilte en leegte weggenomen, doordat de ontstane ruimtes bevolkt worden met allerlei beweeglijke dingen.

Vanouds heeft men deze gang van het verhaal opgemerkt. In zijn *Summa* (I, 65, vóór art. 1) onderscheidt Sint Thomas in het zesdagenwerk drie werken : het werk der schepping (vers 1), het werk der scheiding (opus distinctionis) en het werk der versiering (opus ornatus). *Ornatus* is ontleend aan de misleidende latijnse vertaling van Gen. 2, 1 : „ igitur perfecti sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum," terwijl de grondtekst wil zeggen : „ zo werden hemel en aarde voltooid met heel hun heir." De Bijbel zelf onderscheidt dus hier, zoals ook elders, twee etappes in het scheppingswerk : 1. hemel en aarde ; 2. hun heir, d. i. alles wat er zich beweegt. Ter vergelijking :

„ Gij Jahweh, Gij hebt de hemel gemaakt,
de hemel der hemelen met heel zijn heir,
de aarde met al wat er op is,
de zeeën met alles erin " (Neh. 9, 6).

Het bekende woord *sabaoth* (= legerscharen) is de meervoudsvorm van het woord dat steeds voor *heir* wordt gebruikt nl. *saba* (door de LXX gelezen als *sebi* = sieraad ; zo kwam *ornatus* in de Vulgaat).

Toch heeft Sint Thomas zich niet laten misleiden, want hij legt uit : eerst moeten de delen der wereld *gescheiden* worden, daarna moet elk *versierd* worden en dat bestaat hierin, dat ze als het ware met hun bewoners gevuld worden (I, 74, 1). Verder merkt hij op, dat scheiding en versiering in parallelle volgorde verlopen.

Hoe scherp hij zag, dat de dingen naar het eerste of tweede triduum verwezen worden naargelang ze beweeglijk zijn of niet, blijkt ten overvloede uit zijn antwoord op de moeilijkheid, dat de planten toch een versiering zijn en dus niet op de derde dag thuishoren. De planten, zo zegt hij, zitten onbeweeglijk aan de aarde vast, ze behoren dus tot de inrichting, niet tot de bevolking ervan (1, 69, 2). Feitelijk vormen de planten een goede overgang van het ene triduum naar het andere.

Overigens moeten we het systeem van de auteur niet al te secuur en een beetje soepel weten op te vatten. Het is geen bezwaar, dat de eerste twee *scheidings*werken feitelijk neerkomen op of samengaan met geheel nieuwe scheppingen (licht, hemelkoepel). Ofschoon de hemellichamen, als het hemels heir, het firmament bevolken, staan ze toch op de vierde dag, terwijl de vissen, op de vijfde dag, een vreemde parallel lijken met het firmament. De auteur heeft grond genoeg voor zijn parallellisme : de lichtdragers tegenover het licht, vissen en vogels tegenover water en hemel :

dag	werk	scheiding (ontstaan der ruimten)	versiering (bevolking der ruimten)	werk	dag
1	1	licht / duisternis (door schepping van het licht)	zon, maan, sterren	5	4
2	2	water boven / water beneden (door schepping van de hemelkoepel)	vissen, vogels	6	5
3	3	land / zee	mens } planten als voedsel	7	6
	4	planten	landdieren } planten als voedsel	8	

GEEST EN WOORD. Deze kosmos is het, die uit de chaos is voortgekomen door de scheppende kracht van Gods Geest, die als een vormende en levenwekkende ademtocht Gods voer over de hele lengte en breedte van de oerwateren. Met deze kracht zijn Gods scheppingswoorden geladen. Door Gods Woord wordt de creatieve impuls van Gods Geest als het ware gespecificeerd en gericht op de voortbrenging van heel bepaalde dingen. Zoals ook ons mensenwoord gedragen wordt door onze ademtocht welke zijnerzijds weer vorm krijgt door ons woord. Zo grijpt God vanuit de ondoorgrondelijke stilte der eeuwigheid in in het ondermaanse. Zo werkt Hij naar buiten.

„ Door het *woord* des Heren zijn de hemelen gemaakt
en heel hun heir door de *adem* van zijn mond " (Ps. 33, 6).

„ Geheel uw schepping moet u dienen.
Gij spraakt een *woord* : zij waren er,
Gij zondt uw *geest* : en zij werden geschapen " (Judit 16, 17).

5. VAN JAHWEH NAAR ELOHIM

Genesis 1 is geen probleem meer. Na een lange bijbelstrijd is het duidelijk geworden, dat het probleem berustte op een historisch verklaarbare maar foutieve theorie over de inspiratie. In het eerste hoofdstuk hebben we de theorie over de inspiratie rechtgezet en in het vierde hoofdstuk Gen. los van iedere theorie voor zichzelf laten spreken.

LEERGEHALTE VAN GEN. 1. Nu het probleem voorgoed is opgelost en daarmee tevens verouderd, heeft het weinig zin om ons èn de inhoud van Gen. 1 te begraven onder allerlei interpretatiesystemen. Uitweidingen over de vorming der aardlagen en allerlei fossielen brengen nog verder van huis. De aandacht dient geconcentreerd op de eigenlijke bijbelse

boodschap. Eerlijk gezegd is dat niet gemakkelijk. Het is gemakkelijker *rondom* de Bijbel te cirkelen dan *in* de bijbelse gedachtengang door te dringen.
Misschien is het geval van Gen. 1 zelf al tamelijk karakteristiek. Waarin de waarde van Gen. 1 ligt, is vlug gezegd en bekend genoeg : het monotheïsme. De fundamentele belangrijkheid daarvan is aanstonds duidelijk, en het klinkt ook al niet fris en nieuw, wanneer we zeggen, dat Gen. 1 in dit opzicht uniek is, zonder parallel in de godsdienstgeschiedenis, 'n groot wonder in de morele orde, een volkomen originele vondst of beter : tastbaar duidelijk een *openbaring*, tegen de achtergrond van het zoeken en dwalen van heel de oude en moderne mensheid voorzover ze buiten de invloedssfeer van de openbaring staat.
Wat we echter moeten zien te benaderen is dit : Israël is monotheïst en wij zijn het ook ; maar de 3000 jaar afstand tussen de oudste en de hedendaagse monotheïsten brengt nuances met zich mee die ons gemakkelijk ontgaan ; we willen dus het eigen timbre van Israëls Godsgeloof beluisteren. Omdat we het monotheïsme van Gen. 1 spontaan gelijkschakelen met het onze, zijn we er zo spoedig over uitgepraat. Israël heeft het monotheïsme ontdekt. Er is een overvloed van bijbelse gegevens waarmee we de voornaamste etappes van Israëls ontdekkingstocht kunnen reconstrueren. We willen een poging doen om, abstractie makend van al onze tractaten over de Godsleer, die menselijkste van alle wegen te gaan en het monotheïsme als ontdekking te beleven. Dan verstaan we het eigen geluid van Gen. 1 ; dan wordt Gen. 1 weer actuele openbaring ook voor óns, waar ook wij nog steeds ons Godsgeloof uit kunnen putten en verlevendigen.

HET 'MISVERSTAND'. In verband met het monotheïsme is Gen. 1 nu eenmaal een klassieke passage. Zodra er sprake is van God en het Godsbestaan, komt Gen. 1 ons spontaan voor de geest. We leggen, terecht, verband tussen de bijbelse Scheppergod en het 'Opperwezen' dat het menselijk

verstand langs een der *quinque viae* kan bereiken. Dan is daar nog de logische structuur van onze apologie, waardoor we eraan gewend zijn om, grof gezegd, eerst vast te stellen, dat er één God bestaat, en daarna, dat Hij zich geopenbaard heeft.

Inderdaad is het monotheïsme de grondslag van alles, voor het oude Israël niet minder dan voor ons. Toch is er een groot verschil : het monotheïsme is, tenminste waar het gaat om de reflexe verantwoording van de Godservaring, voor ons ook het uitgangspunt, terwijl het voor Israël eerder een eindpunt is. Eerst is er de openbaring als levende werkelijkheid, daarna volgt, geleidelijk groeiend, de reflexie erop en de volledige bewustwording en tenslotte de scherpe formulering ervan.

Welnu, de aroma van de schriftuurlijke opbaring dreigt ons te ontgaan, wanneer we de moderne redelijke weg waarlangs we onze godsdienst plegen te verantwoorden zonder meer gaan toeschrijven aan de bijbelse auteurs. Dat is een soort misverstand dat in de hand gewerkt wordt door de betekenis die Gen. 1 voor ons gekregen heeft en ook door het feit, dat het de eerste bladzijde is van de H. Schrift. Wèl de eerste bladzijde, maar geenszins de oudste; wèl fundamenteel, doch geen uitgangspunt maar bekroning.

Zeker, „Gods onzichtbaar Wezen, zijn eeuwige macht en Godheid zijn van de schepping der wereld af bij enig nadenken uit het geschapene duidelijk te kennen" (Rom. 1, 20), maar dit is niet de sleutel van Gen. 1. Het Godsbegrip van Gen. 1 werd niet zozeer geboren uit nadenken over het geschapene, alswel uit nadenken over Gods bovennatuurlijke openbaring. Het is geen filosofie maar theologie. Ook Israël kon God kennen uit de geschapen wereld, maar feitelijk leerde Israël God veel eerder en veel meer van nabij kennen uit zijn ingrijpen in Israëls eigen leven, in Israëls geschiedenis. Jahweh is handelend opgetreden, Jahweh heeft zich aan Israël geopenbaard, heeft zich door Israël doen ervaren. Dat gaf stof tot nadenken, en daaruit is Gen. 1 geboren.

MONOTHEISME. De prestatie van Gen. 1 is de formulering welke aan het monotheïstisch Godsbegrip gegeven wordt. Om dit naar waarde te laten schatten, kan men in het monotheïsme twee elementen onderscheiden :

1. de erkenning van één God t. a. v. al het overige wat bestaat. De erkenning dus van één universele Wereldgod met ontkenning van alle andere goden ; hierdoor onderscheidt het monotheïsme zich van wat men *henotheïsme* of ook wel *monolatrie* noemt, volgens welk systeem meerdere goden bestaan maar slechts één vereerd wordt en wel in de kring waarmee hij in relatie gedacht wordt.

2. een zuivere opvatting over de verhouding tussen God, mens en wereld. We spreken niet meer van monotheïsme waar bijv. het geschapene te veel met God wordt vereenzelvigd of te veel van Hem wordt losgemaakt.
Uit de godsdienstgeschiedenis blijkt, dat het tweede veel moeilijker is dan het eerste, ofschoon beide zó innig samenhangen, dat dwaling in het ene vanzelf dwaling is in het andere. Feitelijk hangt de zuiverheid van het Godsbegrip af van de zuiverheid waarmee de verhouding tussen God en het overige bepaald wordt. Juist daarin ligt de onsterfelijke roem van Gen. 1.
De juiste verhouding, de juiste spanning tussen de moeilijk samen te denken transcendentie en immanentie van God is de toetssteen van alle voorstellingen omtrent het goddelijke welke de mensen zich in de loop der tijden hebben gevormd. Een vaag besef van het goddelijke wordt in ieder mens wakker geroepen door de ontdekking van de wereld rondom en in hem. Maar waar de *homo religiosus* aan dat vage besef in leer en leven een meer bepaalde uitdrukking gaat geven, valt hij in velerlei dwaling. De geschiedenis van het Godsbegrip en de Godsverering verloopt in een zigzaglijn tussen de uitersten van pantheïsme en materialisme, van monisme en dualisme, van deïsme en emanatisme, van polytheïsme en atheïsme. Het zijn de eeuwige dwalingen die

stuk voor stuk nog eens door het Vatikaans Concilie veroordeeld werden (Denzinger n. 1801-1805). Het grote wonder is, dat deze anathema's reeds door Israël werden uitgesproken in Gen. 1.

Hoe is Israël daartoe gekomen ? Niet door redenering, ook niet door theoretische goddelijke instructies, maar door praktisch te ondervinden wat het betekent, dat Jahweh Israëls God is. Dus ten eerste : de feiten zelf brachten Israël tot de erkenning van zijn nationale God Jahweh als de volstrekt Ene en Enige. Ten tweede : daarom kon Israëls theologie de verhouding God-wereld op zo 'n onovertroffen wijze uitdrukken, omdat ze de bezinning (en consequentie) was op de verhouding Jahweh-Israël. Zo is het leergehalte van Gen. 1 geheel vanuit het Jahwisme te verstaan. Een beknopte uitwerking van het eerste punt kan beide punten voorlopig toelichten.

DOOR DE VERLOSSER NAAR DE SCHEPPER. Israël heeft God eerst leren kennen als zijn nationale God Jahweh, als zijn *Verlosser*. Door de ervaring van Jahweh's verlossingsdaden leerde Israël Hem ook kennen als *Schepper*. Aan de hand van de feiten rijpte Israëls inzicht : Jahweh is niet alleen Israëls Elohim, Israëls grote uitverkiezing ligt juist hierin, dat Hij Elohim zonder meer is.

Elohim is het algemeen-semitische woord voor de godheid. Het is een *soortnaam*, waarmee alles wat onder mensen voor god doorgaat, aangeduid kan worden. Waar het woord in de H. Schrift voor de énig-ware God gebruikt wordt, schuift het accent enigszins naar het universele karakter van God. Elohim is dan de God der natuur, der mensheid, der wereld, en daarom ook, zoals in Gen. 1, de Schepper.

Heel anders ligt het accent in de naam *Jahweh*. Jahweh is een *eigennaam*, dus de naam van één individu. Jahweh is nl. de eigen nationale God van Israël. Hij is de God der positieve openbaring, der heilsgeschiedenis. Als we het niet al te strikt en exclusief nemen, mogen we zeggen : Elohim is God zoals Hij zich openbaart in schepping en natuur, Jah-

weh is God zoals Hij zich openbaart in geschiedenis en genade.
De énig-ware God heeft zich niet geschaamd de God van een bepaald volk genoemd te worden. Dat was een aanpassing aan een typisch oud-oosterse opvatting. Maar langs die weg leerde Israël het authentiek-goddelijke kennen, zodat de oud-oosterse kategorieën waarin Israël zijn Godsbegrip uitdrukte een volkomen andere en originele inhoud kregen.
Heel het oud-oosterse pantheon, alle andere nationale goden verbleken bij Jahweh, eerst tot nietigheden en weldra tot niets. Jahweh doorbreekt van meet af aan het nationale en territoriale kader. Hij speelt immers met Egypte en voltrekt daarmee zijn straffen aan alle goden van Egypte (Exod. 12, 12). Zo is al aanstonds in beginsel Jahweh's macht over de volkerenwereld gegeven en parallel daarmee verliest ook Jahweh's heerschappij over het leven en de natuurverschijnselen elke beperking door plaats of tijd.
Het behoort mede tot de hoofdstrekking van de bijbelse oergeschiedenis en van Gen. 1 in het bijzonder, om Israël te laten zien, dat Israëls Verlosser de Schepper van hemel en aarde, de God van wereld en mensheid is. Algemene en nationale geschiedenis zijn in de H. Schrift tot één doorlopend verhaal geworden en beide liggen in één hand, in die van Israëls God.
In zijn nationale geschiedenis leert Israël vooral hoe Jahweh staat t. o. v. zijn volk Israël en zijn land Kanaän. Het volgende kan verduidelijken, hoe de jahwistische prediking de gelegenheid vond om Jahweh's verhouding tot de overige wereld en mensheid als het ware *ex professo* te behandelen. De volken van het semitisch milieu hebben verhalen die zich concentreren om het eigen volksbestaan èn verhalen van meer algemeen-menselijke interesse, zoals over het ontstaan en de lotgevallen van goden, van wereld en van mensheid. Meermalen wordt het een met het ander vermengd, doordat b. v. verhalen over de stichting van de regionale hoofdstad of van het nationale heiligdom de allure krijgen van een

scheppingsverhaal, van een kosmogonie. Voor een dergelijke vermenging van verhaalmotieven is in Israël geen plaats, omdat Israëls oorsprong scherp gemarkeerd is en geheel binnen historisch bereik valt.
In Israël ontstonden dus eigen nationale geschiedverhalen, maar daarnaast moeten ook vanouds algemenere verhalen de ronde gedaan hebben, welke Israël had meegenomen uit het cultuurmilieu van zijn herkomst. De H. Schrift geeft een eindresultaat : de algemene verhalengroep is tot proloog geworden van de nationale groep die met Abrahams roeping begint. Daar ligt een ontwikkelingsproces achter, dat aldus samengevat mag worden : Uit heel de Pentateuch blijkt, dat het vitaal assimilatievermogen van het mosaïsch jahwisme onbeperkt groot is geweest. Daardoor was het in staat om op de duur de gegevens uit de algemeen-semitische verhalengroep, waarvan zich ook in Israël een overleveringstak had gevormd, grondig te schiften en te her-interpreteren in het licht van het nieuwe allesbeheersende Godsgeloof. Evenzeer was het in staat praktisch geheel nieuwe verhalen voort te brengen, die nog maar in de verte aan de oude verhaalstof herinneren, zoals het geval is met de eerste drie hoofdstukken van Genesis.
De samensmelting nu van beide verhalengroepen tot één geheel, waaraan één en dezelfde religieuze visie ten grondslag ligt, heeft een niet te onderschatten didaktische uitwerking.
Ten eerste : Israël leert hier — geheel in harmonie met de mosaïsche en profetische prediking — *zijn* God als de énigware Wereldgod zien.
Ten tweede : omdat deze Wereldgod niemand anders is dan Jahweh zelf, wordt alles wat de verhouding tussen Jahweh en zijn volk kenmerkt, toegepast op de verhouding tussen Jahweh en de wereld. Zoals Jahweh in Israël handelt, zó handelt Hij ook in de wereld. De verhoudingen blijven hetzelfde, alleen heeft in Israëls bewustzijn Jahweh's invloedssfeer zich uitgebreid van het nationale tot het wereldwijde.
Dat wil zeggen, dat in de verhouding God-wereld èn de

afstand tussen God en wereld èn de intense bemoeienis van God met de wereld gelijkelijk gehandhaafd worden en elkaar in evenwicht houden. Want zó en niet anders had Israël Jahweh steeds ervaren.
Steeds is Jahweh zowel voor de afzonderlijke vrome als voor het volksgeheel de verre en tegelijk nabije God, wiens eisen en begenadiging juist daarom zo werkelijk en totaal zijn, omdat Hij oneindig transcendeert tot wie Hij afdaalt. Dat is het geheim van Gen. 1 : onaantastbaar is daar de Schepper, vóór, buiten en boven al het geschapene, maar daarom grijpt zijn activiteit de dingen in hun diepste kern en is ze de totale zijnsgrond van alles. We hopen te laten zien, hoe dit in de tekst tot uitdrukking komt.

6. HET RELIGIEUS KLIMAAT

De mens is een *animal religiosum*. Hij beseft, dat er hogere machten bestaan van wie zijn wel en wee afhangt, van wie bepaalde eisen uitgaan en met wie hij op een of andere wijze in verbinding kan treden. De *godsdienst* geeft aan deze vage *sensus religiosus* een nadere omschrijving en concretisering in een min of meer systematisch complex van theoretische opvattingen en praktische belevingsvormen. De grondtrekken van de menselijke religiositeit zijn steeds dezelfde en op één en dezelfde religieuze waarheid afgestemd. Er zijn echter vele godsdiensten ; ze doen de religieuze zin gedijen of ontaarden naarmate ze participeren aan de religieuze waarheid, aan de ware godsdienst.

BEPALING VAN HET AANTAL GODEN. In de makro- en mikrokosmos neemt de mens de sporen van het goddelijke waar. Het is de veelheid en verscheidenheid der verschijnselen waarin hij het goddelijke speurt, die hem bij de na-

dere bepaling daarvan doen besluiten — al dan niet langs de weg van *polydemonisme* — tot een veelheid in het goddelijke, tot *polytheïsme.**

Het ontstaan van het oud-oosters polytheïsme laat zich enigszins vermoeden uit de wijze waarop we in historisch controleerbare tijden het aantal goden zien toenemen. We zien b. v. hoe de verscheidenheid van stammen en rassen, van volken en talen, van landen en streken leidde tot een evengrote verscheidenheid van bloed- en bodemgoden, van privé-beschermgoden en erfelijke familiegoden, van stads- en staatsgoden. Iedere groepering wil haar eigen god hebben, wil hem in eigen kring betrekken, hem bloedverwant maken, hem nationaliseren. Het plaatselijk en nationaal karakter der godheid is een zeer opvallende trek.

De ene stam absorbeert echter de andere, kleinere staten en stadstaatjes worden in één groot rijksverband opgenomen, volkeren ontstaan en verdwijnen, oorlogen worden gevoerd en verbonden gesloten. De territoriale en nationale goden maken al die lotgevallen mee, ze worden met elkaar gecombineerd en... het *pantheon* is er. Zo is het pantheon o. a. een weerspiegeling van de oud-oosterse wereldkaart: de goden hebben de aarde onder elkaar verdeeld, ieder heeft er zijn belangensfeer, aan ieder is een bepaalde groep vereerders toegewezen.

Dan is er nog de kosmos met zijn eenheid in grote verscheidenheid. Zijn eenheid suggereert het goddelijke als

* De algemeen-menselijke ervaring van het goddelijke als 'het volstrekt andere' brengt een besef van het goddelijke met zich mee als iets wat uiteraard 'één en enig' is. Dit oorspronkelijk besef van eenheid is nog speurbaar in de dikwijls tot *eigennaam* geworden semitische soortnaam voor *god*; ze blijkt uit de uiteraard universele functie van *schepper* die men aan overigens zeer geparticulariseerde goden blijft toeschrijven; ze uit zich in de drang om aan het pantheon een zekere *monarchische* structuur te geven: er zijn vele goden, maar één ervan is oppergod.
Ondertussen is het zeker, dat het bewust inzicht, dat er maar één God kan zijn, dikwijls geheel verloren ging, al valt soms moeilijk uit te maken, in hoeverre men nog een zekere eenheid bleef beseffen, zoals b.v. betreffende *Baal* die in allerlei plaatselijke *baals* versnipperd werd.

één, maar de verscheidenheid der natuurkrachten leidt ook hier gemakkelijk tot vermenigvuldiging. De oudste goden zijn dikwijls gepersonifieerde natuurverschijnselen.
De *mythologie* doet de rest. Ze is niet te verwarren met godsdienst, ze is eerder een eerste poging tot wetenschap; ze wil voldoen aan de menselijke weetgierigheid, ze wil allerlei verschijnselen verklaren. Ze is in strikte zin mythologie wanneer ze die verklaring zoekt in bepaalde goddelijke avonturen.

BEPALING VAN DE AARD DER GODHEID. Langs dergelijke wegen bouwt het polytheïsme zich een godenwereld op welke tenslotte verdacht veel gaat lijken op een vergoddelijkt duplicaat van de ondermaanse wereld. Het goddelijke wordt genationaliseerd en geparticulariseerd, het wordt ingedeeld, gemeten en afgepast naar bepaalde menselijke situaties en behoeften, naar bepaalde uitingen en verschijnselen.
Waar het goddelijke zijn eenheid verliest, verliest het zijn transcendentie en vervagen de grenzen : het goddelijke wordt ontgoddelijkt, vermenselijkt en genaturiseerd. De semitische goden zijn hypersemieten. Elke groep wil zich een eigen god „naar eigen beeld en gelijkenis" : het goddelijke wordt de exponent van het menselijke en nationale, het wordt een produkt van de wil om zich te laten gelden, van zelfverheffing en hoogmoed.
Daarom hangt met polytheïsme ten nauwste samen de *natuurgebondenheid* van het goddelijke, de 'bloed- en bodemgemeenschap' tussen de godheid en de kring waarmee ze in relatie staat. De godheid vormt een natuurnoodzakelijke eenheid met de groep of het verschijnsel in functie waarvan ze gedacht wordt en waaraan ze gewoonlijk ook haar eigen karakter en soms zelfs haar naam ontleent. De vergoddelijking van het oud-oosters koningschap — het zij hier slechts terloops opgemerkt — is dan ook niet te zien als een geïsoleerd verschijnsel, maar als een top waarin de goddelijke geladenheid van heel de oud-oosterse levenssfeer culmineert.

We maakten in het monotheïsme onderscheid tussen twee elementen : 1. de erkenning van één universele Wereldgod; 2. een zuivere opvatting van de verhouding God-wereld. Hoezeer deze twee elementen elkaar bepalen, blijkt nu uit de tegenovergestelde dwaling van het polytheïsme. Door het gemaakte onderscheid kunnen we niet alleen de waarheid maar ook de dwaling beter peilen. Het verschil tussen één- en veelgodendom is niet alleen een kwestie van getal, het gaat ook om de verhouding tussen het goddelijke en de rest. Het een leidt tot het ander. Waar het monotheïsme zuiver is, is ook de verhouding zuiver. Polytheïsme echter leidt *uiteraard* tot een vervaging van de grenzen tussen het goddelijke en het menselijke, tussen de godheid en de natuur, terwijl deze vervaging omgekeerd vanzelf leidt tot een versnippering van het goddelijke, d. i. tot veelgodendom.

Polytheïsme leidt, eveneens uiteraard, tot ontaarding van de eigenlijke religiositeit. De religieuze houding en het levensgedrag zijn niet meer het voornaamste; het is veel meer een magisch en mechanisch ritualisme, dat beslist over de gunst of ongunst der goden. Het goddelijke wordt een grillige factor, zonder ethisch karakter. Men kan er in zijn voordeel over beschikken, als men op het juiste ogenblik de juiste ritus, de juiste formule weet te treffen. Er is immers een natuurband tussen de godheid en haar werkingssfeer; men kan er zich dus meester van maken, als men de kunst verstaat. Die kunst wordt door de godsdienst geleerd. Onheil betekent goddelijke straf en toorn als gevolg van een *zonde*, maar deze verliest haar karakter van morele schuld en wordt een vergissing in de combinatie der verschillende factoren waardoor bepaalde goddelijke krachten in beweging gezet worden.

Dat is over de hele lijn de richting waarheen het polytheïsme drijft. Wanneer we in het Oude Oosten toch waarachtige religiositeit aantreffen, dan is het omdat de natuur sterker is dan de leer en het hart beter dan het hoofd; dan is het omdat de 'sensus religiosus' kruipt waar hij niet gaan

kan, en zelfs een uitlaat vindt in een gebrekkige godsdienst, welke trouwens alleen maar bestaan kan als woekerplant op een gedeeltelijke waarheid.

DE OPENBARINGSGODSDIENST. Het kan de schijn hebben, dat dit alles nog al ver weg is van de H. Schrift en nog verder van Genesis 1. In werkelijkheid wordt heel het Oude Testament erdoor bepaald, omdat God zich geopenbaard heeft aan mensen die opgegroeid zijn en leven in deze wereld van wanbegrip en misverstand.
Heel de oudtestamentische heilseconomie wordt hierdoor gekenmerkt, dat een verregaande aanpassing aan de toenmalige opvattingen samengaat met een diepgaande omvorming ervan. Zo maakt de openbaring o. m. gebruik van de kategorieën waarin de oude oosterling over het goddelijke dacht, terwijl zij ze tevens corrigeert en transcendeert. Door aanpassing en reactie is het O.T. vol van dit religieus klimaat.

VERREGAANDE AANPASSING. We geven maar enkele korte aanduidingen die kunnen helpen om het bekende tekstmateriaal eens van een andere kant te bezien. De aanpassing blijkt het sterkst uit het feit, dat de tot dan toe nog onbekende enig ware God zich ertoe leent 'de God van Abraham' te worden. Bij deze Godsontdekking speelt de redenering die tot één *Opperwezen* concludeert op zijn hoogst een aanvullende en begeleidende rol ; zo zal het voorlopig blijven ; het eigenlijke wat er gebeurt is, dat God zich in levende Werkelijkheid op bovennatuurlijke wijze midden in het leven van zijn eerste gelovigen plaatst. De manier waarop Abraham *zijn* God concreet omschrijft is : „de God die mij deed afdwalen ver van mijn vaders huis" (Gen. 20, 13). Isaäk leerde Hem kennen als „de God van mijn vader". Zo wordt Abrahams God „de Gevreesde van Isaäk" en later „de Sterke van Jakob". Zo wordt Hij „de God van Abraham, Isaäk en Jakob", „de God der Vaderen". Daar ligt voor ons iets paradoxaals in, dat „God zich niet schaamt *hun* God te worden genoemd" (Hebr. 11, 16),

maar het is de feitelijke weg waarlangs Hij zijn rijk onder de mensen vestigde. Hij is het eerst bekend geworden als een *Familiegod.*

Wanneer de patriarchale familie is uitgegroeid tot een talloze menigte, openbaart de God der Vaderen zich, door het verlossend ingrijpen waaraan Israël zijn volksbestaan dankt, als *Jahweh,* d. i. als God van dat volk. Jahweh is Israëls onvergelijkelijke God : ,,Wie is als Gij onder de goden, o Jahweh, wie als Gij, heerlijk door heiligheid, geducht om uw roemvolle daden en om de wonderen die Gij wrocht" (Exod. 15, 11).

Kemosj is de god van *Moab,* maar *Jahweh* is de God van *Israël,* de God der Hebreeën (Exod. 5, 3). Als nationale *Volksgod* wil Hij de volstrekte alleenheerschappij, Hij is naijverig, Hij duldt in Israël geen vreemde goden voor zijn ogen. Zijn nationaal karakter betekent natuurlijk geen objectieve beperking van zijn machtssfeer : ,, Gij zult onder alle volken mijn bijzonder eigendom zijn ; want *Mij behoort geheel de aarde"* (Exod. 19, 5).

De beperking is zelfs in Israëls subjectief bewustzijn maar zeer betrekkelijk. Het is immers het authentiek-goddelijke dat Israël langs deze weg leert kennen. De ware God bewijst noodzakelijk zichzelf, omdat de mens, Hem ervarende, tegelijk ervaart, dat Hij het zuiver en volledig antwoord is op de grote vragen die met het hele menselijk wezen vergroeid zijn. De menselijke aanleg voor de religieuze waarheid herkent de Waarheid. Daarom wordt in de concrete ervaring van de ware God principieel elke beperking reeds doorbroken, al blijkt, dat bij het gewone volk het theoretisch inzicht in Jahweh's universaliteit slechts langzamerhand doordringt (Recht. 11, 24 ; 1 Sam. 26, 19v.; 2 Kon. 5, 15. 17 ; 17, 26 ; Jon. 1, 3).

Wanneer het *profetisme* het nationale kader radicaal doorbreekt, dan is dat de ontwikkeling van een gegeven dat reeds in Abrahams ervaring besloten lag, omdat het hem van stonde af aan duidelijk was, dat er geen andere god voor hem nog iets kon of mocht betekenen. De profeten

schouwen, dat het tot dan toe nationale rijk van Jahweh zich uit gaat breiden tot aan de grenzen der aarde. Israëls tempel krijgt de kosmische proporties van hemel en aarde die vol zijn van Jahweh's *Glorie* (Is. 6.), Israëls privileges worden gedeeld door de heidenen : „ Jahweh der heerscharen zal ze zegenen en zeggen : Gezegend, Egypte, mijn volk; Assjoer, het werk mijner handen; Israël mijn erfdeel" (Is. 19, 23-25). Dan is het ook duidelijk, dat Jahweh ook vroeger niet alleen Israëls lot bestierde, maar ook dat van alle volken : „ Zeker, Ik heb Israël uit Egypte geleid, maar ook de Filistijnen uit Kaftor, de Arameeën uit Kir" (Amos 9, 7). Dàt zijn pas paradoxen, niet naar ons maar naar Israëls begrip.

DIEPGAANDE OMVORMING. Is het element van aanpassing overduidelijk uit het feit, dat Jahweh de God wilde zijn van bepaalde mensen en later zelfs van een bepaald land (Kanaän is Jahweh's *erfdeel*, Jahweh's *rust*), van de eerste openbaring af vertoont het jahwisme een geheel eigen en oorspronkelijk karakter door de verhouding tussen Jahweh en de kring van zijn bemoeienis.

Deze God is niet vergroeid met een bepaald land. Daarom moesten zijn vereerders voorlopig vreemdelingen blijven in het land van hun pelgrimstocht; daarom ook moest Abraham breken met bloedverwantschap en geboorteland d. i. met heel zijn sociaal en religieus houvast. Aanstonds wordt dus van Abraham een groot geloof gevraagd. Inderdaad spreekt deze God de gehele menselijke persoon aan en eist ze geheel voor zich op. Hier is geen *natuurband*, maar van Gods kant is er *uitverkiezing*, *bevel*, *belofte*, en van de menselijke kant is er *vrijwillige overgave*, *gehoorzaamheid*, *geloof*.

Dat is geen vastkleven van het goddelijke aan een groter of kleiner stukje aarde, deze God is overal waar zijn vereerders zijn; maar er is wel een werkelijk verbonden zijn met het menselijk leven, eerst met één individu, dan door deze met een hele groep. Hij wordt van een persoonlijke

Beschermgod tot die van een familie, dan tot Volksgod en tenslotte tot Wereldgod. Maar in al die fazen blijft karakteristiek de correlatie van leiding en overgave, van openbaring en geloofsbeslissing, van liefde en liefde m. a. w. van *verbond tussen God en mens.*

Verbond is een wederzijdse vrijwillige band, een verhouding van persoon tot persoon. In de oude en eigen-israëlitische verbondsgedachte ligt heel dit zuiver-religieuze, persoonlijke en ethische karakter van de verhouding tussen God en mens vastgelegd : „ Ik zal mijn Verbond gestand doen tussen Mij en u, en uw zaad na u, van geslacht tot geslacht, als een eeuwig Verbond : Uw God zal Ik zijn, en van uw kroost na u" (Gen. 17, 7).

Jahweh is een zeer verre en zeer nabije God. Het besef van de afstand laat de vrome geen ogenblik los ; daarom de nadruk op Jahweh's *heiligheid.* Maar *Israëls Heilige* bemoeit zich werkelijk met het aardse, Hij grijpt werkelijk in in het leven van individu en volk ; beiden moeten daarop dan ook even werkelijk nl. door handel en wandel antwoorden ; daarom tegelijkertijd de nadruk op Jahweh's *rechtvaardigheid en 'verbondstrouw'* (= *misericordia et veritas*), als de naar de aarde gekeerde zijde van Jahweh.

Israëls Godsbegrip wordt gedragen door de polariteit van deze twee uitersten ; de Heilige van Israël woont (als een verterend vuur) in Israëls midden. Plastisch worden deze uitersten overbrugd door het althans in zijn verhulling waarneembare verschijnsel van Jahweh's *Glorie* of *Heerlijkheid,* als het ware het aanrakingspunt tussen Jahweh en Israël.

Jahweh's *Glorie* is als de openbaarwording van Jahweh's Heiligheid welke in zichzelf onvatbaar en ontoegankelijk is, maar waarvan de presentie in Israëls midden door Jahweh's *Glorie* tastbaar gemaakt wordt. Maar zelfs deze *Glorie* kan geen sterveling in haar volle luister aanschouwen, haar licht is waarneembaar door de lichtschijn die uitgaat van de haar omhullende wolk.

Blijkbaar moest Israël op een zeer plastische wijze doordrongen worden van de theologische waarheid die later,

toen de materiele verschijningsvorm van de *Glorie* verdwenen was, zij het wat verzwakt, met het begrip 'glorie' verbonden bleef. Dit begrip duidt immers nog steeds op het naar buiten openbaar worden en op het door de mensen gekend en *verheerlijkt* worden van Gods ontoegankelijk Wezen.

Het O. T. bevat een hele reeks van dergelijke wendingen welke dit beslissende moment van Israëls Godservaring veilig vastleggen. Daar is b. v. de opzettelijk vaag gehouden *Engel* van Jahweh, die in de meeste oudere teksten feitelijk Jahweh zelf is voorzover Hij in het ondermaanse ingrijpt (b. v. Exod. 3, 2). Een bijzonder zuivere en suggestief geformuleerde opvatting spreekt uit de bijbeltheologische voorstellingen van Jahweh's *Gelaat* en *Naam*, beide dikwijls in functioneel verband met de *Glorie* en *Heiligheid*. Wat is er karakteristieker voor het strikt eigene en persoonlijke dan iemands 'gelaat' en 'naam'! Jahweh zelf is dus het handelend subject, maar zonder zich op grofstoffelijke wijze aan het aardse te binden.

Zo blijft de goddelijke transcendentie gehandhaafd, maar niet met behulp van lagere wezens die zich tussen God en mens in dringen; ze zouden de transcendente God feitelijk uitschakelen en Hem tot een *roi fainéant* maken. Aan deze God kan men zich niet onttrekken of zich met een formaliteit van Hem afmaken; Hij is de *levende* God die zich in zijn volle transcendente majesteit effectief inlaat met het kleine mensenbestaan; daarom peilt Hij evenzeer harten en nieren als oceaan en onderwereld. Juist omdat Hij zo transcendent is, is Hij zo onontkoombaar nabij.

Uit de gevarieerdheid dezer openbaringsvormen en metaforen — er zijn er nog veel meer, waaronder twee zeer voorname die we in Gen. 1 zullen ontmoeten — blijkt, hoe diep de Godservaring geweest moet zijn die tot zo 'n genuanceerde theologische bezinning voerde. Er is ook grond om te vermoeden, dat reactie op de volkse neiging tot paganisering van het jahwisme niet vreemd is geweest aan deze vruchtbaarheid in didaktische vondsten.

7. SCHEPPINGSGELOOF

'EEN ONTZAGLIJKE GELOOFSENERGIE'. Het jahwisme schijnt aanvankelijk een nationale aangelegenheid; in de bijbelse oergeschiedenis heeft de horizon zich echter verwijd: de jahwistische visie op Israëls verleden is uitgebouwd tot een visie op het verleden van wereld en mensheid.

Verhalen over wereld en mensheid zijn in Israëls omgeving ook wel een vast nummer op het repertoire der nationale literaturen, maar, doordrenkt van polytheïsme als ze zijn, gaat hun universeel karakter toch weer onder in het nationale.

Langs empirische weg had Israël geen andere gegevens over het verre verleden dan de vage herinneringen welke in die verhalen van het semitisch milieu waren blijven hangen. De eigen overlevering, die zich daarvan in het oudste Israël heeft gevormd, is verwerkt in de bijbelse oergeschiedenis. Daarom is deze zo fragmentarisch en soms ook zo eigenaardig; daarom ook vertonen die fragmenten een grotere overeenkomst met de verhalen van het Nabije Oude Oosten dan met die van de overige antieke mensheid.

De jahwistische wereldvisie kan ook wel afgeleid worden uit de profetische geschriften, maar ze is daar geheel ondergeschikt aan het nationale verlossingsthema, dat veruit het meest op de voorgrond staat. We danken de bijbelse oergeschiedenis aan het feit, dat het jahwisme geconfronteerd werd met traditionele verhaalstof die op wereld en mensheid betrekking had; daardoor moest het zijn standpunt in dit opzicht uitdrukkelijk bepalen. Het resultaat daarvan is de bijbelse oergeschiedenis.

Wat de joodse geleerde Martin Buber over de Sabbat schrijft, is, behalve op de mosaïsche economie ook bijzonder op de oergeschiedenis van toepassing: „Ook deze (Sabbat) is waarschijnlijk niet uit niets geschapen, hoewel het nog niet duidelijk is, waar zijn oorsprong ligt. Zeker is wel, dat een ontzaglijke geloofsenergie zich de beschikbare stof heeft

toegeëigend, haar heeft omgesmolten en opgebouwd tot een onverwoestbaar monument van gelovig leven ". (G. van der Leeuw, *Godsdiensten der Wereld* I, 1948², p. 197 v.)
Het originele van Israëls visie ligt in het religieuze element, maar dat brengt dan ook dikwijls een originele behandeling van de verhaalstof en zelfs een nieuwe eigen schepping daarvan met zich mee. Daar het de hagiograaf op de eerste plaats te doen is om de religieuze leer, hanteert hij 'de beschikbare stof' met grote vrijheid en onafhankelijkheid, ze heeft een dienende taak en wordt daarom geselecteerd en aangepast ; soms schept hij zelf zijn verhaalstof naar analogie van (of in reactie op) reeds bestaande en vertrouwde voorstellingen, steeds met het oog op de feiten en de leer waarvan ze de illustratie en de populaire mededeling moet zijn.

'IN DEN BEGINNE'. In dit breder verband gezien spreekt het vanzelf, dat het onverklaarbaar hoge leergehalte van Gen. 1 slechts uit het jahwisme verklaard kan worden. Daarom hebben we in het vorige hoofdstuk getracht de afstand te meten die het jahwisme van het heidendom scheidt. Het is juist die afstand die we nu in Gen. 1 terug zullen vinden. Dit blijkt het beste, wanneer we de aanhef van Gen. 1 leggen naast de aanhef van de voornaamste 'kosmogonie' die ons uit de literatuur van het Tweestromenland bewaard is gebleven.
Het epos *Enoema elisj*, aldus genoemd naar de aanvangswoorden, is ontstaan rondom het jaar 2000. Het is zeker representatief, want tot vrij kort vóór onze jaartelling is het druk bewerkt, gecopieerd en gecommentarieerd. Met behulp van de vele sinds 1875 gevonden fragmenten konden ongeveer 900 verzen hersteld worden, d. i. ruim 4/5 van het volledige gedicht. De aanhef luidt aldus :
„Toen boven de hemel nog geen benaming had ontvangen (= nog niet bestond), toen beneden de aarde nog geen naam had, toen Apsoe, de oorspronkelijke, de godenvader, en Moemoe-Tiamat, hun aller moeder, hun wateren (resp.

zoet en zout water) nog vermengden, toen er nog geen struik en nog geen riet was, toen nog geen der goden bestond, toen nog geen naam en nog geen lot bepaald was, toen werden de goden in hun (nl. van Apsoe en Tiamat) midden gevormd ".

Evenals in beide Genesisverhalen is een 'chaosbeschrijving' hier het uitgangspunt (vgl. Gen. 2, 5v. en 1, 2). Terwijl echter Genesis een zuivere kosmogonie geeft, zijn hier, geheel in de lijn van het polytheïsme, *kosmogonie* en *theogonie* in elkander opgegaan. In Gen. 1, 2 is *tehôm*, de oerzee, een mannelijke soortnaam; de etymologische samenhang met *Tiamat* staat vast, hier dus een vrouwelijke eigennaam voor de godenmoeder, duidelijke mythologisering dus van de natuurkracht.

De hoofdzin luidt : „toen werden de goden gevormd". De bijzinnen bepalen dat *toen* nader, nl. toen alles nog een chaos was. De schepping van de wereld komt in het epos pas veel later ter sprake, want eerst moet o. a. het ontstaan van *Mardoek* (= *Bêl*) en zijn promotie tot scheppergod verhaald worden. De chaos, modern gezegd de materie, gaat dus duidelijk aan de schepping en zelfs aan de goden vooraf. *Apsoe* en *Tiamat* worden met de chaos vereenzelvigd, daar uit hun lijken de wereld opgebouwd zal worden. Ook in Genesis is sprake van een *toen*, nl. *in het begin*. Heel de werkzaamheid Gods naar buiten ligt in de H. Schrift gevat tussen een *begin* (*rêsjît*) en een *einde* (*acharît*), die beide *sui generis* zijn. Dit *einde* is nl. het absolute einde, d. i. de definitieve vestiging en voltooiing van het Godsrijk in een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, een einde waarop geen *daarna* meer volgt. Zo is er ook een *begin* dat geen *daarvóór* kent, want dit begin is er door het *allereerste* ontstaan van de dingen. Welnu 'in het begin' schiep God. Zoals Sint Jan zegt : 'in het begin was het Woord', zo veronderstelt Genesis : 'in het begin was God', aangezien Hij toen schiep; vóórdat er iets begon te zijn, was God. Voor een begin van God, voor een theogonie, is in Israëls Godsbegrip geen plaats. God *is* en door zijn schep-

pingsdaad gaf Hij het bestaan aan de dingen ; dat was hun begin, dat was *het* begin, want daardoor kunnen we pas van *begin* spreken. Hoever men dat begin ook terug wil leggen, steeds blijft staan : 'in het begin schiep God'.
Zo is God er vóór al het overige, en daarmee wijzen reeds de eerste eenvoudige woorden het gewone dualistische uitgangspunt af. De heidense goden daarentegen ontstaan samen met het heelal, waarin hun juist die bepaalde invloedssferen worden toegekend waarmee ze letterlijk opgegroeid zijn en ook vergroeid blijven. Omgekeerd is het consequent, dat de God die vóór al het overige onafhankelijk in Zichzelf bestaat, ook onaantastbaar verheven blijft boven alles wat, niet buiten Hem om maar door zijn toedoen, begint te zijn.
Elk onderdeel draagt er nu verder toe bij, dat het verhaal in zijn geheel een krachtige verwerping wordt van alle dualisme: Gods almachtige wil is de *enige* bestaansgrond van alles.

CHAOS EN NIETS. Het is hier de plaats om nader toe te lichten wat in ons 4de hoofdstuk over chaos en materie gezegd werd. Wanneer we de hagiograaf zouden vragen, waar de wereld-in-chaostoestand, waar de materie vandaan komt, dan zou zijn antwoord heel beslist zijn. In zijn gedachtengang kan ze niet eeuwig noch buiten God om ontstaan zijn. Zijn hele betoog is er immers op gericht om niets aan Gods almacht te onttrekken ; hij noemt daarbij wel alleen de feitelijk waarneembare dingen, maar zelfs daarin kan zijn opsomming nooit volledig zijn. Deze is dan ook zó opgebouwd, dat ze de overtuiging bijbrengt, dat God *principieel* de verklaringsgrond is van *al het bestaande,* vermeld of niet vermeld, bekend of onbekend. Meer uitdrukkelijk heeft hij dat principe in het eerste vers vastgelegd ; daarom moeten o. i. *hemel en aarde* hier dan ook zo ruim mogelijk verstaan worden.
Maar... onze vraag is hem nooit gesteld. Het is daarom even onjuist om de schepping van de materie tot de eigenlijke mededeling van vers 1 te maken als om te beweren,

dat volgens hem de materie aan de schepping voorafgaat. Vers 2 behoort bij de techniek, bij de voorstellingswijze van het verhaal, waarbij de hagiograaf als vanzelf borduurt op het bekende stramien van de oud-oosterse kosmogonie ; daar gaat steevast de chaos aan de schepping vooraf, ja, de schepping komt slechts tot stand door een hevige strijd van de schepper met de chaosmachten. De chaos echter van Gen. 1 is louter een *conventioneel vertelmiddel* geworden, dat te interpreteren is uit de klaarblijkelijke opvatting van het geheel en niet vanuit de functie die de chaos elders blijkt te hebben.

Het komt dikwijls voor, dat in bepaalde zegs- en voorstellingswijzen nog oude opvattingen te herkennen zijn die allang een overwonnen standpunt zijn. Een bekend voorbeeld levert de bijbelse poëzie waar ze de scheppende Jahweh laat duelleren met de oerzee (Ps. 89, 11 ; Job 26, 12 ; Is. 51, 9v. en elders). Ook de 'scheidings'-werken zijn wel zo 'n restant uit een vroegere voorstellingswereld; in Gen. 1 zijn ze op te vatten als echte scheppingen.

In dergelijke gevallen kan men op z'n hoogst zeggen, dat de hagiograaf nog niet in alle opzichten de terminologie gevonden heeft die bij zijn visie past, en dat hij daarom vervalt in zegswijzen die van huis uit in een heel andere gedachtenwereld thuishoren. Maar dan moet men ook die enkele elementen niet interpreteren vanuit hun oorspronkelijke betekenis, maar vanuit de visie waarin ze zijn opgenomen, te meer wanneer ze daarin slechts een secundaire en conventionele rol spelen, eenvoudig bij gebrek aan beter.

Waar het verschil tussen bijbelse en buitenbijbelse kosmogonie zo hemelsbreed is, daar is het uiterst gewaagd om de zin van een bepaald bijbels detail eenzijdig te willen halen uit zijn buitenbijbelse 'parallel', aangezien zowel in als buiten de Bijbel de zin der details bepaald wordt door de *mentaliteit van het geheel.*

Wie Gen. 1 geduldig beluistert, zal tot de bevinding komen, dat die *tohoe-wa-bohoe* eigenlijk niets anders is dan een plastische voorstelling van het *volkomen niets.* Dat wordt

bevestigd door het verdere bijbelse gebruik van *tohoe (bohoe* komt zelden en alleen als versterking van *tohoe* voor). 1 Sam. 12, 21 gebruikt dit woord om te benadrukken, dat de afgoden van nul en gener waarde zijn : „ Blijft Jahweh dienen met geheel uw hart, zonder af te wijken naar die nietswaardigheden (*tohoe*), die, juist omdat ze niets waard (*tohoe*) zijn, niet kunnen helpen en redden ".
Met deze tekst kunnen we de onderhavige kwestie zuiverder stellen. Israël heeft nl. geen interesse voor *zijn* als zodanig en afzonderlijk bekeken, zoals het juist door óns zijnsbegrip benaderd wordt ; het bijbelse *zijn* is een levend, effectief zijn, een merkbaar aanwezig zijn (vgl. de eerste betekenis van de naam Jahweh = Hij is = op Hem kan men rekenen). Het bijbelse *niets* is hiervan de zuivere ontkenning : 'niet kunnen helpen en redden' is in deze tekst het concreet aequivalent van *niet zijn*, niet precies ons *niets* maar meer *onding*.
Welnu, de gangbare definitie van scheppen als 'voortbrengen uit niets' (productio rei ex nihilo...) beschouwt *zijn* en *niets* vanaf een gezichtspunt, waarop de Bijbel zich gewoonlijk niet plaatst, tenminste niet los van een veel breder en concreter gezichtspunt. Wanneer we dus naar het bijbels fundament zoeken van ons scheppingsbegrip, dan hebben we, voorzover daarbij *niets* een rol speelt, alles wat we nodig hebben en verwachten mogen, wanneer de chaos dermate *niets* is als iets in de Bijbel maar niets kan zijn. De algemene indruk, dat dit inderdaad het geval is, vindt, behalve in de geciteerde tekst, steun in de meeste teksten waarin *tohoe* gebruikt wordt, vooral bij Isaias : „ Alle volken zijn als niets tegenover Hem, nog minder dan niets en *tohoe* worden ze voor Hem gerekend " (40, 17). „ Die de vorsten der aarde te niet maakt, de richters der aarde maakt Hij tot *tohoe* " (40, 23). „ Ze (de afgoden) zijn allemaal niets en hun werken zijn niets, hun beelden enkel wind en *tohoe* " (41, 29).
Isaias staat heel wat dichter bij Gen. 1 dan *Enoema elisj*. We mogen gerust in Isaias' geest zeggen, dat de bijbelse chaos

niet enkel *tohoe* is maar zelfs *tohoe* èn *bohoe*, d. w. z. niets en niemendal!

SCHEPPEN. Uit het voorgaande volgt, dat een zekere wetenschappelijke huiver om het traditionele scheppingsdogma in Gen. 1 uitgedrukt te vinden, beslist ongegrond is. We hebben immers, behalve de algemene strekking van het verhaal, nog drie duidelijke gegevens, die hun bekroning en sluitstuk vinden in dit vierde en mooiste gegeven, dat de hagiograaf inderdaad het woord *scheppen* gebruikt. Zelfs wanneer hij *maken* had gebezigd, hadden we moeten besluiten, dat hij een *maken uit niets* bedoelde. Onze gegevens zijn dus:
1. de uitdrukking *in het begin* veronderstelt dat er vóór de scheppingsdaad nog niets was;
2. de termen *hemel en aarde* dienen zo ruim mogelijk verstaan te worden (vgl. blz. 41) en geven dus uiteraard al een volledige opsomming, hoe bondig dan ook, van al het bestaande; vat men ze bovendien op als de twee uitersten van een totaliteit (vgl. blz. 220), dan spreekt er nog duidelijker de bedoeling uit alles zonder uitzondering van de goddelijke scheppingsmacht afhankelijk te maken;
3. de chaos is een bijbels aequivalent voor *niets*;
4. de inhoud van het bijbelse *scheppen* (*bara*).
Het is waar, dat de late Scholastiek te gemakkelijk genoegen nam met het feit, dat ze in de Vulgaat het woord *creavit* las. Reactie daarop maakt onze moderne theologen wel eens wat te voorzichtig. Enerzijds moet men voor ogen houden, dat de Schriftcitaten der Scholastiek behalve een bewijzende mede een illustrerende en zalvende functie bekleedden t. a. v. het speculatieve betoog; anderzijds moeten we achteraf zeggen, dat bovendien hun greep naar *creavit* juister was dan ze misschien zelf konden verantwoorden.
Nader onderzoek van *bara* wijst uit, dat de hagiograaf het zeer opzettelijk gekozen heeft en wel precies om het geheel eigene en met geen bekende grootheid te vergelijken karakter van de goddelijke scheppingsdaad uit te drukken. Weer op andere wijze tracht hij er juist hetzelfde mee

onder woorden te brengen wat ook de reeds onderzochte uitdrukkingen willen benaderen.

De 44 kritisch-zekere gevallen waarin *bara* voorkomt leren :

1. het handelend subject is uitsluitend Israëls God, dus Jahweh, alleen in Gen. met *Elohim* aangeduid, omdat de hagiograaf dacht aan Exod. 6, 3 of omdat hij hier nog geen nationale geschiedenis schrijft.

2. ofschoon *bara* ongetwijfeld een *maken* is, nl. de goddelijke manier van maken (vgl. Gen. 1, 26 met 27), wordt toch nooit de *stof waaruit (acc. materiae)* vermeld (daarentegen Gen. 2, 7 : Toen *vormde* Jahweh God de mens uit *kleiaarde)*.

3. het is een soeverein, almachtig handelen, dat geen hinderpalen kent, geen moeizaam worstelen met een stugge materie ; de Schepper handelt met groot gemak, spelenderwijze ; het resultaat heeft geen lange groei nodig, het is er plotseling, tijd speelt geen rol.

Dit punt wordt sterk gesuggereerd in Gen. 1 waar de geweldigste scheppingen een kwestie zijn van één dag, een enkel bevel volstaat, er is een volmaakte correlatie tussen het woord en zijn uitwerking : „*Daar zij licht. En er was licht* (*jehi ôr wa-jehi-ôr*)".

4. het resultaat van *bara* gaat uit boven de capaciteit van de voorafgaande situatie (vgl. onze spreekwijze : een donderslag bij heldere hemel), dus ook boven de capaciteit van het menselijk kunnen (zie n. 1). Daarom heet het resultaat *wonderbaar* (Exod. 34, 10) en vooral *nieuw,* volkomen origineel, nog nooit vertoond. Het is niet toevallig, dat *bara* vijfmaal met het begrip *nieuw* verbonden staat (Jer. 31, 22 ; Is. 48, 7 ; 65, 17 ; Ps. 51, 12 *crea//innova* ; 104, 30 *creabuntur//renovabis*).

5. niet echter alles wat *nieuw* is wordt geschapen, maar alleen het absoluut nieuwe, nl. het allereerste begin van een hele reeks, het eerste begin van een allesomvattende zijnsorde. Hier zijn we pas op het strikt-eigen terrein van *bara*. Het eigen resultaat van dit goddelijk ingrijpen is de *schepping en de herschepping,* en wel het *in gang zetten* van

beide ; te voren is niets van dien aard denkbaar of bestaanbaar. Door *bara* komt nl. de *kosmische* orde tot stand (eigen aan Gen. 1-6 ; 11 maal) ; een analoog goddelijk ingrijpen, maar op hoger plan, geeft het aanzijn aan de *soteriologische* orde (eigen aan Isaias 40-66 ; 20 maal) ; de 13 overige gevallen waarin *bara* voorkomt zijn gemakkelijk tot deze twee typen te herleiden ; ze zijn een naklank of een aanloop op Genesis of Isaias.

Overal waar *bara* voorkomt, vinden we deze vijfde karaktertrek (die de vier andere insluit) terug. Nog sterker dan ons *scheppen* eist het hebreeuwse *bara* de *totaliteit* van het effect voor zich op; want het is niet genoeg, dat een ding *totum quantum* door God wordt voortgebracht, neen, ook de soort en zelfs de zijnsorde waartoe het behoort moeten origineel zijn.

ONZE DEFINITIE. Wie al deze gegevens bij elkaar neemt en daarlangs doordringt tot de hartgrondige overtuiging van de Jahwehvereerder, gaat het onbelangrijk vinden, of hij onze definitie in zijn brein heeft. Niet het *theoretisch denken* moet het punt van vergelijking zijn tussen ons en de hagiograaf, maar *de levende affirmatie* waar de hele persoon voor instaat.

Welnu, de affirmatie van Gen. 1 en die van ons dogma zijn volkomen identiek, maar de begrippelijke formulering blijft ten eeuwigen dage de sporen dragen van het theoretisch denken van twee verschillende werelden, welke men niet kan identificeren zonder de teksten geweld aan te doen. Voorzover wij met onze theorie iets werkelijks uitdrukken, vinden we die werkelijkheid volledig terug in wat hij op zijn hebreeuwse manier zegt, en meer dan dat : we kunnen nog nederig bij hem in de leer gaan om onze misschien scherpere definities te vullen met de levende inhoud die bij hem zoveel rijker en oorspronkelijker is. *Voortbrengen uit niets* is een eerbiedwaardige definitie welke zich misschien beroepen mag op 2 Makk. 7, 28 (*ouk ex óntôn*), maar ze is en blijft een tamelijk negatief produkt van westerse logica, en is dus

ook niet zo geschikt om er het van positief werkelijkheidsbesef geladen Genesisverhaal aan te toetsen. Het is misschien vruchtbaarder en zeker theologischer andersom te werk te gaan en onze definities te toetsen aan Gen. 1. Dan komt vanzelf de positieve definitie naar voren welke de Scholastiek heeft opgeleverd en welke luidt : „ productio rei secundum totam suam substantiam ". Deze dient veeleer als grondslag van onze uitleg genomen te worden, en als we dan terug zien naar Gen. 1, zullen we niet de minste moeite hebben om daar ons scheppingsgeloof als in zijn wortel, dus sterker, totaler, oorspronkelijker, terug te vinden : God schiep alles d. w. z. Hij maakte elk ding in zijn totaliteit, ja, de totaliteit van het zijn heeft in Hem haar grond. Waar moderne auteurs huiverig blijven, blijkt uit hun betoog, dat ze eenzijdig kijken op dat *uit niets*, een begrip(?) waarop we ons moeilijk tegenover de hagiograaf kunnen verheffen. In de oude Katechismus leerden we (n. 37) : „ Wij noemen God Schepper van hemel en aarde, omdat Hij al het zichtbare en onzichtbare *uit niets* heeft voortgebracht ". De nieuwe Katechismus zegt (n. 23) : „ Wij noemen God Schepper, omdat Hij alles heeft gemaakt *alleen door Zijn almachtige wil* ". In dit verband kunnen we deze verandering slechts als een verbetering begroeten, want ze oriënteert de katechese aanstonds op een positief scheppingsbegrip, d. w. z. op het bijbelse. Katechismus en Gen. 1 dekken hier elkaar volkomen. Is het daarom verboden, de negatieve definitie *op de tweede plaats* als hulpmiddel te gebruiken ? De struktuur van de menselijke geest brengt met zich mede, dat we, over God denkende, de *via negationis* niet kunnen missen. We hebben dus reflexieve formuleringen die negatief zijn, maar ze hebben slechts zin in functie van het positieve. Ook de hagiograaf construeerde zich zijn negatief *ens rationis*, de chaos, maar hij laat deze op de achtergrond. Hij kon er, reflexief als hij is, niet helemaal buiten. Al blijft zijn reflexie onverbiddelijk anders dan de onze, ze gaat toch in onze richting. Daaruit blijkt eens te meer, dat zijn positieve affirmatie geen mindere draagwijdte wil hebben dan de onze.

8. DE NABIJE GOD

Tot welk een wezenlijk afstandsbesef Israëls Godservaring geleid heeft, blijkt overvloedig uit het scheppingsgeloof dat in het eerste Genesisverhaal ligt uitgedrukt. Het merkwaardige is, dat hetzelfde verhaal tegelijk de goddelijke nabijheid zo sterk suggereert. Daardoor heeft deze Scheppergod de markante trekken van Jahweh, zoals Hij zich sinds de Uittocht heeft doen kennen. De Heilige Israëls is een *levende* God, die overal de hand in heeft, wiens nabijheid Israël ervaart in de verschijnselen van de natuur en het leven, niet minder dan in zijn eigen lotgevallen. De godgeladenheid van heel zijn levenssfeer is voor de Israëliet, meer dan voor welke andere oosterling ook, heilige ernst en geweldige werkelijkheid, omdat ze bij hem samengaat met zo 'n diep afstandsbesef. Juist omdat Jahweh binnen geen ondermaans verschijnsel gelocaliseerd en in geen menselijke kategorie gevat kan worden, is Hij zo 'n allesomvattende en allesdoordringende werkelijkheid.

ANTROPOMORFISME. Israëls bewustzijn van de goddelijke nabijeid spreekt vooral uit de bijbelse antropomorfismen. Al klinken sommige daarvan voor puriteinse oren wat hard, over geen enkele behoeven we ons te schamen ; wat ze ons te zeggen hebben, is nog steeds de moeite waard.
Een zekere mentaliteit, die in de eeuw van godin Rede thuishoort, ziet er vooral iets primitiefs in. Israëls religie zou namelijk het resultaat zijn van een natuurlijke evolutie van laag naar hoog. Het priesterlijke jahwisme van na de Ballingschap, waaraan de eindredactie van de gewijde nationale literatuur wordt toegeschreven, zou er niet in geslaagd zijn alle sporen van animisme, polytheïsme en dergelijke uit te wissen.
Het evolutionistisch a-priori meent daarom uit de overgeleverde tekst nog de fazen te kunnen reconstrueren die Israël op zijn weg naar het orthodox jahwisme zou hebben

doorlopen. Zo werpen de aanhangers van het evolutieschema zich onder andere ook op de antropomorfismen als restanten van een primitieve godsvoorstelling, welke dan natuurlijk niet teruggaat op een historische openbaring, maar eenvoudigweg gemeengoed is van het oosters heidendom.
Men heeft er nu algemeen oog voor gekregen, dat de bijbelse antropomorfismen dragers zijn van hoge geestelijke inhoud, van authentiek-religieuze waarden. Het gaat niet aan, ze los te maken uit het organisch geheel van de bijbelse openbaring, waarvan ze zo 'n belangrijk bestanddeel vormen en waarmee ze zo innig vergroeid zijn, ze dan enkel op hun materiële inhoud te onderzoeken en daaruit dan tot een godsvoorstelling te besluiten. Het is algemeen-menselijk om op antropomorfe wijze over het goddelijke te spreken; minder dan wie ook, kon de concreet-denkende Israëliet er buiten. Zo zijn de antropomorfismen een plastisch en onmisbaar uitdrukkingsmiddel, waarvan een diepgelovig en overtuigd jahwisme dankbaar gebruik heeft gemaakt. Ze zijn dus te verstaan uit Israëls Godsgeloof en niet andersom. Het is waar, dat men aanvankelijk met grotere onbevangenheid allerlei antropomorfismen gebruikte, die in latere meer reflexief aangelegde kringen liever werden vermeden, om mogelijke misverstanden te voorkomen of om zich scherper van bepaalde heidense opvattingen te distanciëren.
Zo kan men de auteur van Gen. 1 karakteriseren als een geleerde, als een theoloog, die zijn woorden en wendingen zeer bewust kiest om zijn Godsbesef zo correct en zo veilig mogelijk onder woorden te brengen. Menige oudtestamentische passage, te beginnen met het paradijsverhaal, kan in religieuze diepgang met Gen. 1 wedijveren, maar in theologische reflexie en formulering spant het de kroon.
Er is inderdaad verschil van uitdrukking tussen de oudere en jongere verhalen, maar wie ze in hun geheel overziet en vergelijkt, moet constateren, dat ze over en weer door dezelfde Godsvoorstelling beheerst worden. En het is daarbij volstrekt niet zo gesteld, dat b.v. het zo antropomorfe verhaal van Gen. 2 lager zou staan dan Gen 1; eerder omgekeerd.

De H. Schrift is van het begin tot het einde vol van antropomorfismen. Niet voor niets. Ze garanderen mede de zuiverheid van het Godsbegrip, omdat ze voortdurend het besef bijbrengen, hoe onmiddellijk, hoe werkelijk en hoe persoonlijk Gods ingrijpen, hoe *nabij* en *levend* Israëls Heilige is.
Niet alleen vinden we die wezenlijke trek van Israëls Godsbegrip in Gen. 1 volledig terug, het zijn ook hier weer de antropomorfismen die er de uitdrukking van zijn, maar nu met de *theologische omzichtigheid* welke het hele verhaal kenmerkt. Het zijn antropomorfismen, zoals we ze kunnen verwachten van een hagiograaf bij wie het oude concrete besef omtrent het bovenaards karakter van Jahweh groeide tot het bewuste inzicht in de waarheid, dat Hij zuiver Geest is, en die er dus over heeft nagedacht, hoe hij voor zijn volk verstaanbaar zou kunnen spreken zonder populaire misvattingen in de hand te werken.
Hij gebruikt drie opvallende antropomorfismen :

1. de schepping komt tot stand door Gods geest en Gods woord ;

2. de schepping voltrekt zich in een israëlitische week ;

3. de mens wordt geschapen naar Gods beeld.

Dit hoofdstuk beperkt zich tot de twee eerste, die het hele verhaal beheersen. Het derde is, al beheerst het slechts een passage, niet minder belangrijk en illustreert ook niet minder de titel van dit hoofdstuk ; de behandeling ervan moet echter tot het volgend hoofdstuk uitgesteld worden.

GEEST EN WOORD. In het licht van de voorafgaande inleiding kan men beter naar waarde schatten, dat in Gen. 1 alles tot stand komt door *het van geest geladen woord* van de Schepper. Door de vele latere teksten, die op Genesis steunen, is deze voorstelling ons zeer vertrouwd geworden, maar ze is daarom niet minder karakteristiek voor de hagiograaf die deze aan de beschrijving van het nationale *heilswerk* ontleende wendingen voor het eerst zó uitdrukkelijk

toepast op het *scheppings*werk. Immers, onstoffelijker, 'geestelijker' kon het contact tussen God en het voorwerp zijner bemoeienis wel niet uitgedrukt worden, noch ook onmiddellijker en persoonlijker.
Een enkele verwijzing naar de voorstellingswereld die door geest en woord opgeroepen wordt, kan verduidelijken, dat beide antropomorfismen zijn en de immanentie van de transcendente God sterk beklemtonen.
Helaas is *geest* slechts 'n eenzijdige vertaling van het hebreeuwse *roeach*, in tegenstelling met *pneuma, spiritus*, enz. In fysieke zin is *roeach : wind ;* daarmede is de *ademtocht* wezenlijk verwant. De adem is *levensadem*, zoals ook de wind een levenwekkend princiep is ; vandaar *roeach* als *levensenergie*. De adem komt uit 's mensen innerlijk en verraadt zijn gemoedsbewegingen ; vandaar de psychologische betekenis van *roeach : toorn, (ge)moed, 'spirit'*, en tenslotte *geest* (als dynamisch princiep). Het bijbels gebruik van *roeach* maakt zich zelden geheel los van deze betekenisrijkdom. Tot in zeer late teksten blijft de stoffelijke achtergrond van *roeach* meespreken (Ezech. 37, 9; Joh. 3, 8; 20, 22v.; Hand. 2, 2; men vergelijke de Doopvontwijding en de Doopritus). Dat is heel zeker ook in Gen. 1, 2 het geval; verdienstelijk is daarom de moderne franse vertaling door 'le souffle d'Elohim'. Vroeger werd al gewezen op het verband tussen geest en woord, waarbij te denken is aan de functie van de adem bij het spreken. Geest en woord zijn als het ware een uitbreiding van de persoon, als onstoffelijke grijparmen waardoor de mens, geheel zichzelf blijvend, toch met andere personen en dingen in contact kan treden, ze werkelijk kan beïnvloeden en ze binnen eigen levens- en machtskring kan betrekken.
Het oude Oosten vat dat heel realistisch op. Van een eenmaal uitgesproken woord (bijzonder vloek en zegen) gaat een vormgevende kracht uit, geladen als het is met de energie, met heel de ziel van de spreker. De plannen van de geest en het woord liggen voor de oosterling veel dichter bij daad en werkelijkheid dan voor ons. Hij ziet ze in hun

vitale eenheid en heeft moeite om het een zonder het ander te beschouwen, hij denkt concreet dus totalitair. Voor hem is 'l'idée pousse à l'acte' — voor ons rationeel denken al een hele ontdekking — nog veel te zwak. Het is geen toeval, dat het hebreeuws voor ons zo uiteenliggende begrippen als *woord* en *ding, leugen* en *misdaad* met hetzelfde woord uit kan drukken. Daarom hebben ook woorden als *kennen, denken, waarheid* bij hem een veel vollere inhoud. Het speculatieve als zodanig ligt hem niet, hij heeft geen denkmaar levensproblemen.
Met deze enkele aanduidingen kan men reeds vermoeden welke realistische indruk Israël van de goddelijke werkzaamheid moest krijgen door een verhaal waar het effectieve spreken Gods zo 'n overheersende rol speelt. — Laatjoodse exegese ziet een analogie met de Dekaloog en telt tien scheppingswoorden. — Door gebruik te maken van deze bijbeltheologische voorstellingen van geest en woord kan de hagiograaf God persoonlijk en rechtstreeks in laten grijpen, zonder dat hij Hem, letterlijk of figuurlijk, naar beneden hoeft te halen (vgl. Gen. 11, 5).*

* Trinitaire beschouwingen lijken ons hier meer ad rem dan bij de meervoudige werkwoordsvorm van Gen. 1, 26. De H. Drieeënheid wordt geopenbaard in het N. T. maar in een terminologie die naar vele zijden groeide uit het O. T. Dan is het ook meer dan toevallig, dat in het O. T., naast Jahweh, zijn woord en zijn geest zo 'n grote rol spelen. Gen. 1 is niet te scheiden van die voorbereidende terminologie en treedt zelfs naar voren door de zinspelingen in de proloog van Sint Jan. Dan is het ook eenzijdig om het als een uitgemaakte zaak te beschouwen, dat Gen. 1 ten enen male niets met de openbaring van de H. Drieeenheid heeft uit te staan. Wanneer de prefatie van de Doopvontwijding een nieuwtestamentische interpretatie geeft van Gen. 1, 2, is dat niet louter literair spel, maar dan duidt dat op een in het N. T. pas duidelijk geworden objectieve samenhang tussen de verschillende fazen der openbaring. En wanneer de Vulgaat *Spiritus* hier reeds met een hoofdletter schrijft, dan is dat niet alleen kritiekloze vroomheid, maar ook het bevroeden van een mysterieuze analogie tussen de werken Gods, welke overigens niet zo gemakkelijk is onder te brengen in het klassieke tractaat over de Schriftzin. Men weet tegenwoordig echter heel goed, dat de schuld daarvan ook wel eens bij dat tractaat zou kunnen liggen.

WEEKSCHEMA. De indruk van goddelijke nabijheid is verder vooral te danken aan het weekschema waarin het scheppingsmysterie geplaatst wordt. Dat is een gedurfd antropomorfisme. Mensen arbeiden, mensen kunnen iets maken, alleen God kan scheppen. Dit scheppen wordt voorgesteld als de goddelijke manier van maken, als echte goddelijke arbeid, zó echt, dat het geplaatst kan worden in het kader van een week : zes dagen arbeid en een rustdag.
Het weekschema is niet spontaan uit de verhaalstof opgekomen; er zijn immers *acht* onderscheiden werken; wanneer de hagiograaf ze toch in zes dagen onderbrengt, zit daar een bedoeling achter, welke trouwens doorzichtig genoeg is. De Israëliet moet in de goddelijke arbeidsperiode zijn eigen arbeidsperiode terug kunnen kennen. God arbeidt als de mens, opdat de goddelijke arbeid als norm en prototype zou kunnen dienen van de menselijke arbeid; waarmee dan vooral gezegd wil zijn : de sabbatrust is een heilige wet die in de eeuwige wil van God en in de natuur der dingen zelf haar grond heeft. Het beschrijvende, insinuerende karakter van het verhaal wordt ook hier volgehouden : het naamwoord *sabbat (sjabbat)* wordt vermeden, maar met gewilde uitvoerigheid wordt de voorbeeldige goddelijke rust geschilderd, met nadrukkelijke herhaling van woorden als *de zevende dag* en *sjabat* (= ophouden), terwijl ook de verdere terminologie (*heiligen, werk*) wel niet toevallig herinnert aan de sabbatwetgeving. Zoals vroeger reeds werd gezegd, moet de opbouw van Gen. 1 niet hieruit verklaard worden, dat de hagiograaf langs een of andere weg op de hoogte was van het preciese verloop van het scheppingswerk, maar hieruit, dat hij, voor een didaktisch-heldere en boeiende uiteenzetting van zijn leer, het scheppingswerk in fazen moest doen verlopen. Het vierde hoofdstuk liet zien, hoe de inrichting van de huidige wereld hem die fazen aan de hand kon doen. Maar nù wordt pas duidelijk, waarom de hagiograaf zijn verhaal bepaald in zes fazen, niet meer en niet minder, heeft ingedeeld. Daar zit dus een religieus motief achter : de sabbat. God moet zó arbeiden, dat de sabbatwetgeving zich erop kan beroepen.

Het weekschema van Gen. 1 wortelt dus in een reeds bestaand sabbatinstituut. Men zag het vroeger dikwijls andersom : men meende het ontstaan van de sabbat te kunnen verklaren uit Genesis.

SABBAT. Men begreep er namelijk uit, dat God reeds aan de eerste mensheid de sabbatwet had opgelegd. Mozes zou die primitieve wet weer in ere hebben hersteld. Men werd in die opvatting versterkt door de wetgever, waar hij zegt : „Gedenk de sabbat, dat gij die heiligt... Want in zes dagen heeft Jahweh hemel, aarde en zee gemaakt met al wat erin is; maar op de zevende dag rustte Hij". (Exod. 20, 8, 11). Toch zegt geen enkele tekst uitdrukkelijk, dat de *mens* vanaf het begin een rustdag moest onderhouden. De teksten zeggen, dat God het deed! Volgens *Genesis* heeft de rustende Schepper de zevende dag gezegend en geheiligd ; daarmede heeft die dag natuurlijk eens en voorgoed een speciaal karakter, waarmee de mens rekening moet houden. Hoe? Natuurlijk door zich op Gods voorbeeld óók van arbeid te onthouden. Maar die conclusies worden aan de lezer overgelaten. De wet zal ze uitdrukkelijk trekken.
De vroegere mening steunt niet op de teksten, maar op de dwaling, dat de inhoud van Gen. 1, met voorstellingswijze en al, circuleerde onder de eerste mensheid. Gen. 1 richt zich tot Israël en stamt waarschijnlijk uit dezelfde bron als de sabbatteksten die er zich op beroepen, daar ze onderling naar inhoud en vorm zeer verwant zijn. In ieder geval heeft iemand, wie de sabbatwet zeer na aan het hart lag, zijn onderricht over de schepping uitgebuit tot meerdere eer en glorie van de sabbat. Daarom fundeert zijn verhaal, naast het ontstaan van de wereld, ook het ontstaan van de sabbat, geen van beide echter op exact-historische maar vooral op theologische basis.
Wij zouden daar een mooie *theorie* van maken in dezer voege : de sabbat is een positieve wet Gods welke een nadere omschrijving is van de natuurwet, dat de mens een deel van zijn tijd aan Godsverering moet wijden. De oosterling ech-

ter geeft de voorkeur aan een mooi *verhaal*, waarin dezelfde theorie, maar zonder distincties, minstens even diep en veel indrukwekkender besloten ligt. Daardoor is de bijbelse didaktiek dikwijls dermate aanschouwelijk, dat we ze spontaan als exacte historie opvatten. Het is niet waar, dat de Schepper zes dagen werkte. Toch schijnt de wetgever er zich op te beroepen als op een feit. Voor ons gevoel is dat óf dwaling óf boerenbedrog. De bijbelse schrijvers voelen dat heel anders :

1. De oosterling heeft gevoel voor de supra-historische waarde die ook de puurste fictie hebben kan. De sabbat wordt niet enkel gebaseerd op de voorstellingswijze (het weekschema) van het verhaal, maar vooral op de Schepper-schepsel-verhouding welke er concreet mee gedoceerd wordt ; *het beroep van de wet grijpt via de uitwendige vorm naar de zin.*
2. De oosterling is bijzonder gevoelig voor puntig woordenspel en verwante stilistische kunstgrepen. Als het geciteerde verhaal maar populariteit geniet, als de overeenkomst maar verrassend is, zal de verwijzing ernaar haar *retorische uitwerking* niet missen, en dan is ze zinvol genoeg.

Het is daarom een algemeen beginsel : *of een oude tekst al dan niet historisch is op te vatten, kan men niet zo maar uit latere aanhalingen opmaken,* al wordt er nóg zo 'n kategorisch commentaar bij geleverd ; want de bijbelse bewijsvoering uit vroegere teksten behoort tot een heel apart literair genre van een zeer wisselend en soms bevreemdend karakter, zodat men er niet veel uit mag besluiten alvorens de geciteerde tekst zelf in zijn oorspronkelijke contekst terdege geraadpleegd te hebben.

Het historisch ontstaan van *het zevental* als heilig getal, van *de week* en van *de sabbat* is te ingewikkeld en te duister om er hier op in te gaan. Zoveel is zeker, dat de hebreeuwse week een zeer oorspronkelijk karakter heeft, omdat ze geheel los is gemaakt van de vier maanfazen : men telt de weken achter elkaar door, zonder met nieuwe maan, zoals een nieuwe maand, ook een nieuwe week te beginnen. Daaruit verstaan we beter hoezeer de sabbat een *verbondsteken* kon

zijn dat Israël tot een voor Jahweh afgezonderd volk stempelde (Exod. 31, 12-17). Daaraan herkennen we ook weer het jahwisme met zijn scherpe afwijzing van alles wat *astraal bijgeloof* kon bevorderen. Men vergelijke Gen. 1, 14-19. Zon en maan hebben een zekere heerschappij, maar omdat de Schepper het zo bepaald heeft. De tekst is nuchter en 'zakelijk' : zon en maan zijn louter dingen, 'de grote en de kleine lamp'. Hun onpersoonlijk karakter wordt nog onderstreept door de opzettelijke weglating van de woorden *zon, maan,* die, praktisch eigennamen van afgoden geworden (*Sjamasj* en *Sin*), zwaar polytheïstisch belast zijn. Voorzover het de sabbat betreft, leert Gen. 1 geen profane geschiedenis, maar vroomheid volgens de Wet. Dezelfde leer is verwerkt in het relaas van de eerste mannaregen (Exod. 16). In de overige Pentateuch staat de sabbatwet nog tweemaal met een beroep op het zesdagenwerk (Exod. 20, 8-12; 31, 12-17) en nog tweemaal met een sociale motivering : loondienaren en slaven, trek- en lastdieren moeten op adem kunnen komen (Exod. 23, 12; Deut. 5, 12-15). Daarbij herinnert Deut. 5, 15 aan Egypte waar Israël zelf ook eens slaaf was ; zo moet de sabbatrust *een daadwerkelijke gedachtenisviering zijn van de verlossing;* deze hoedanigheid bezit ze trouwens reeds als verbondsteken. In deze bredere contekst heeft het scheppingsverhaal zijn natuurlijke plaats en kan men het 't zuiverst beoordelen. De rust van God is de apotheose van het verhaal. In de aanhef trad God naar voren uit de stilte der eeuwigheid, hier, aan het slot, trekt Hij zich weer terug in zijn ondoorgrondelijke Rust. Door te scheppen openbaart Hij zich naar buiten en is de Heilige zelf ons nabij. Israël ervaart het ondermaanse als een mysterie dat hem te machtig is. Gen. 1 lost het mysterie niet op, maar herleidt het tot het mysterie van God zelf. Daardoor weet de gelovige waar hij aan toe is ; leven en godsdienst worden niet langer beheerst door anonieme duistere machten, maar door Jahweh : voortaan ontmoet hij overal zijn nabije en heilige God. Zijn wekelijkse sabbatrust is daarvan de daadwerkelijke geloofsbelijdenis.

9. BEELD GODS

Brengt de zevende dag de apotheose van het *verhaal*, de zesde dag brengt die van het *werk*. De laatste schepping is ook de voornaamste. De koning zelf vormt het sluitstuk van de kunstig samengestelde stoet. Die koning is de mens ; onder zijn heerschappij plaatst de Schepper alles wat tot dan toe geschapen was. De mens treedt de ongerepte, juist gereedgekomen wereld binnen als een koning in zijn domein, waar alles slechts bestaat en functioneert omwille van hem.

CONTEKST. Het verhaal omringt de mens met luister. Allerlei elementen dragen tot die luisterrijke indruk bij.

1. De vermelding van de schepping der tamme en wilde dieren valt bijzonder kort uit ; de verteller schijnt zich te haasten om over de mens te kunnen beginnen ; hij spaart ruimte uit om dan zo breedvoerig te kunnen zijn als de proporties van de hele compositie het maar toelaten.
2. Het korte bevel maakt plaats voor beraad. De Schepper gaat te werk volgens een weloverwogen plan. *Hij gaat nu niet iets maken wat zo maar voor de hand ligt*. Het zal een werkstuk zijn waarbij heel het goddelijk vakmanschap te pas komt ; een gedurfd meesterstuk waarmee de Schepper de proef levert van zijn kunnen en van zijn wijsheid.
3. Al het overige dat de aarde bekleedt en bevolkt, werd, op Gods scheppingswoord, voortgebracht door *water* (vissen en vogels) of *aarde* (planten en landdieren). Het ontstaan van de mens is het uitsluitend geheim van de Schepper ; geen enkel aards element speelt daarbij een rol, hoe ondergeschikt ook.
4. Daarmee hangt wel samen, dat de hagiograaf juist hier driemaal het woord *scheppen* gebruikt. Verder alleen nog in 1, 1.21 en 2, 3 ; dus in de samenvatting van heel het werk aan het begin en het slot van het verhaal, en bij de vermelding van de zeegedrochten (met vissen en vogels). In dit laatste geval wil de hagiograaf misschien onderstrepen, dat Gods

almacht nergens voor staat; het kan ook zijn, dat hij de overgang naar de levende wezens wil markeren; die zijn immers, na het voorafgaande, weer een geheel nieuw verschijnsel; — voor echt en opvallend leven is beweging nodig; daarom is de eerdere vermelding van de planten geen bezwaar tegen deze uitleg. — Zo is de mens, ten aanzien van alles wat voorafging, in nog veel hogere mate *iets geheel nieuws*.

5. Inderdaad, de overige levende wezens werden gemaakt elk *naar zijn soort*. — het was steeds een gekrioel en gewemel van talloze exemplaren van dezelfde *species* — hoog rijzen de mensen daarboven uit in hun individuele persoonlijke waarde, niet onaandoenlijk gemaakt naar hun soort, maar stuk voor stuk, zowel man als vrouw, 'geschapen naar Gods beeld'.

6. Uit zich in het goddelijk beraad, behalve kunde en wijsheid, ook een zekere bewogenheid? Tegen de nuchtere en zakelijke toon van de rest steekt deze passage af door een persoonlijke klank: „laat *ons* (de kategorie) mens maken naar *ons* beeld, naar *onze* gelijkenis, opdat zij heersen..." Heeft de Schepper daarom dit werk geheel aan zichzelf voorbehouden? (vgl. 3). Zeker is, dat de hagiograaf een ogenblik de constaterende toon van de buitenstaander loslaat: zijn proza slaat om in poëzie, zijn didaktiek gaat samen met lyriek. De plechtige en veilige dichtvorm komt het geheugen te hulp, maakt meer indruk en voorkomt onnauwkeurige overlevering, ze verraadt wat de auteur als hoofdzaak en kern van zijn leer beschouwt:

„Toen schiep / Elohim / de mens / naar zijn beeld
naar het beeld / van Elohim / schiep Hij hem
man(-nelijk) / en vrouw(-elijk) / schiep Hij hen".

FUNCTIE. Er zijn voldoende gegevens om de *algemene draagwijdte* van de formule *beeld Gods* met zekerheid te bepalen. We voelen ons, met het oog op de vele uiteenlopende meningen, niet zo zeker omtrent *de preciese nuance* van de uitdrukking. Het is dus zaak te beginnen met een

globale benadering vanuit de vaststaande tendenzen van het hele verhaal. Dat zal de grondslag zijn waarop we in het volgende hoofdstuk een nadere precisering kunnen wagen. Uit het voorafgaande blijkt al, dat de formule geen toevallige of zo maar van elders ontleende uitdrukking kan zijn welke, als restant van een oude voorstelling, ergens aan de periferie is blijven hangen. Behalve dat een overtuigende parallel nog niet gevonden werd, dient de formule zich aan als *een volbewust en zeer eigen geestelijk bezit* van de hagiograaf ; uit zijn nadruk blijkt, dat het hem hoge ernst is. We kennen hem immers langzamerhand met zijn gevoelige waarneming, met zijn open blik voor de bonte wereld der verschijnselen, met zijn behoefte om alles zuiver te definiëren en te classificeren. *Nu is het verschijnsel mens aan de beurt.* Ontelbare malen is zijn nadenkende geest de ladder der zijnsgraden op- en afgegaan. Hij heeft alles zijn plaats gegeven, *nu gaat hij de mens plaatsen !* Wat zal hij zeggen ? Zal hij er een hogere diersoort van maken ? Of een lagere god ?
Achteraf lijkt het zo voor de hand liggend de mens *beeld Gods* te noemen ; vind het maar eens uit ! Zoals vele anderen vóór hem, heeft de hagiograaf gestaan tegenover het mysterie van het goddelijke ; zijn jahwistisch Godsgeloof bracht hem tot een ongeëvenaard zuivere en diepe formulering. Nu staat hij tegenover het mysterie dat *mens* heet, dat eigenaardig mengsel van hoog en laag, tegelijk verwant met het ondermaanse en het bovenaardse. Ook hier heeft zijn gelovig jahwisme hem de weg gewezen, het veilige midden tussen de uitersten van het oosters heidendom. Hij heeft het gevonden, en hij hecht eraan als aan een dierbare eigen vondst.

INHOUD. Voorop staat met nadruk driemaal herhaald, dat de mens door God is geschapen. Er blijft dus altijd, zelfs tussen God en mens, de afstand van de Schepper tot het schepsel. Het blijft dus waar : enerzijds God, anderzijds al het overige. Maar juist omdat deze indeling van kracht

blijft, krijgt een andere, die haar doorkruist, haar volle betekenis : enerzijds God en de mens, anderzijds de rest : *God en mens staan samen aan één kant tegenover de rest.* Inderdaad, ondanks de grote verschillen in zijnsgraad behoort de rest geheel en al tot de materiële wereld, maar de mens behoort mèt God tot een andere, tot een hogere wereld. De rest werd voortgebracht uit stoffelijke elementen, maar de mens...

Deze hagiograaf waagt zich niet aan een nadere omschrijving ; daar is alleen het scheppingswoord waarin hij aangaande de mens meer formuleert wat hij feitelijk moet zijn en wat hij wezenlijk is, dan op welke wijze God hem schiep : de mens is geschapen „ naar het beeld, naar de gelijkenis (men mag verstaan : naar het gelijkende beeld) van Elohim ". We hebben hier dus heel zeker een *plastisch-begrippelijke* omschrijving van de mens, welke de bedoeling heeft de eigenaardige plaats van de mens in de grote wereld van al het bestaande af te bakenen. Vragen we naar de inhoud van dit begrip, dan blijkt de formule, bij een eerste benadering, het verschijnsel mens naar twee richtingen te bepalen :

1. de mens verschilt wezenlijk van de overige geschapen wereld ;
2. dat wezenlijk verschil ligt in een bijzondere betrekking met een hogere, met de goddelijke sfeer.

Gegevens uit de eerste hand bevestigen en verduidelijken dit eerste en zekere resultaat. De hagiograaf acht de formule namelijk zó belangrijk, dat hij er, binnen kort bestek, nog tweemaal op terugkomt.

„Op de dag, dat Elohim de mens schiep, maakte Hij hem naar de gelijkenis van Elohim. Man en vrouw schiep Hij hen en Hij zegende hen en Hij noemde hen mens op de dag van hun schepping. En toen Adam 130 jaar oud was, bracht hij (een zoon) voort naar zijn gelijkenis, naar zijn beeld en hij noemde hem Seth ". (Gen. 5, 1-3).

Het is een ervaringsfeit, dat de latere mensheid niet zo rechtstreeks uit Gods handen voortkomt als de eerste mens. Heeft dat geen consequenties voor de menselijke Godsgelij-

kenis ? Daarop geeft deze passus het antwoord. Adams nageslacht heeft dezelfde wezenlijke waardigheid als de eerste mens zelf. Beeld Gods te zijn is geen persoonlijk voorrecht van de eerste mens, maar is iets specifiek-menselijks : *door het feit zelf dat men mens is, is men beeld Gods.*

De opzettelijke verbinding tussen beeld-Gods, man-en-vrouw en vruchtbaarheidszegen, hier zowel als in Gen. 1, laat geen andere opvatting toe. Ten overvloede lezen we hier, dat God hen, op de dag van hun schepping, *mens* noemde. Zoals deze hagiograaf steeds doet, karakteriseert hij ook hier eerst het verschijnsel en geeft dan pas de naam ervan. Het als beeld Gods omschrevene is niets anders dan het bekende verschijnsel mens. Dit verschijnsel is hieruit te verklaren, dat het eerste mensenpaar onder Gods zegen *mensen* kon voortbrengen. Want ook Adam bracht voort naar zijn beeld.

Hiermee winnen we tevens een kostbare analogie om *beeld Gods* beter te verstaan. Zoals er een specifieke overeenkomst is tussen mens en mens, en zoals, nog meer in het bijzonder, een kind het levende beeld is van zijn vader, zó is de mens beeld van God. Er is niets vóór en alles tégen om hier alleen aan de ziel van het kind te denken : de *gehele* mens is beeld van God.

Na de zondvloed kan de mens naar goeddunken over heel de animale wereld beschikken om zich het nodige te verschaffen, maar wee degene die mensenbloed vergiet. De mens is onschendbaar als iets heiligs, „want naar het beeld van Elohim maakte Hij hem" (Gen. 9, 6).

Weer een duidelijke bevestiging van de eerste indruk uit Gen. 1 : *beeld Gods* bepaalt de plaats van de mens naar twee richtingen : een onoverbrugbare kloof scheidt de mens (en a fortiori de godheid zelf, Hand. 17, 29) van de overige wezens die de aarde bevolken, omdat hij in verband staat met de sfeer van het sacrale, van het goddelijke.

Wat we aan zekerheden hebben gewonnen, kunnen we nu in deze conclusie samenvatten : de mens is *in zijn totaliteit* beeld van God, omdat hij door de totaliteit van zijn wezen

verschilt van al het overige, *met name van de dierenwereld* (men vergelijke ook de opsomming in 1, 26b en 28b); dat wezenlijk verschil ligt hierin, dat de mens iets karakteristiek-goddelijks heeft waardoor hij deel heeft aan de heiligheid van de goddelijke sfeer.
De als beeld Gods bepaalde eigen aard van de mens openbaart zich dan ook aanstonds in zijn heerschappij over alle dieren en over de hele aarde. Zoals het kind de vader representeert, zo is de mens, door zijn Godsgelijkenis, in dit ondermaanse de *zichtbare representant van de Opperheer,* hij is de koning der schepping.

ACHTERGROND. Wanneer deze formule een eigen vondst is van de auteur van Gen. 1, spreekt het vanzelf, dat ze elders in het O. T. maar zelden voorkomt. Had ze deel uitgemaakt van de profetische prediking, dan had hij ze niet uit behoeven te vinden. Psalm 8, 6-9 bewijst, dat ze indruk heeft gemaakt. Zoals in het algemeen pas de allerlaatste boeken van het O. T. op de oergeschiedenis beginnen te zinspelen, constateren we verdere invloed van de formule alleen in Eccles. 17, 3v en Wijsh. 2, 23. Israëls reflexie heeft uiteraard lange tijd nodig gehad om *een aan het eigen Godsgeloof geproportioneerde uitdrukking* te vinden voor een zo tere en zo dikwijls misverstane zaak als de menselijke godsgelijkenis. Maar eenmaal veroverd, heeft ze dan ook alle kenmerken van het meest gerijpte en authentieke jahwisme. Kwantitatief volstrekt onopvallend, is ze kwalitatief zeer belangrijk en representatief. Wat het N. T. wel duidelijk bewijst, door er een dankbaar gebruik van te maken om er de specifieke waardigheid van de christen mee onder woorden te brengen.
Ondertussen ligt de formule wel degelijk in het verlengde van vroegere openbaring. Men denke slechts aan het zoveel oudere verhaal van Gen. 2-3. Al ligt daar meer nadruk op 's mensen stoffelijkheid (hoe kon het anders in een verhaal dat niet de verhevenheid maar het tragisch lot van de mens wil verklaren en nog wel hieruit, dat hij *als Elohim*

wilde zijn !), de nadruk op het totale verschil met de dierenwereld is er niet minder groot om. Dat geeft te denken, daar het opgevallen moet zijn dat ook *beeld Gods* dat verschil benadrukt. Wat daarachter steekt kan blijken uit een tekst als deze :

„ Jahweh sprak tot u uit het vuur. Gij hebt toen de klank van woorden gehoord, alleen maar geluid, doch geen gedaante aanschouwd... En omdat gij dus in het geheel geen gedaante aanschouwd hebt, toen Jahweh op de Horeb midden uit het vuur tot u sprak, daarom moet gij er u zorgvuldig voor wachten, misdadig een beeld van een afgod te maken, onder welke gedaante dan ook : in de vorm van een man of van een vrouw, in de vorm van *een of ander beest op aarde,* in de vorm van *gevleugelde dieren in de lucht,* in de vorm van *dieren die over de aarde kruipen,* in de vorm van *vissen die in het water onder de aarde leven.* Wacht u er voor, uw blikken naar de hemel op te slaan en bij het zien van zon, maan en sterren, heel het heir van de hemel, u te laten verleiden, om hen te aanbidden en te dienen. Want Jahweh uw God heeft die aan alle volken onder de hemel overgelaten ; maar u heeft Jahweh uitverkoren en u uit Egypte, die smeltoven, geleid om Hem tot een eigen volk te zijn, zoals thans het geval is ". (Deut. 4, 12, 15-20 ; vgl. Exod. 20, 4 ; Rom. 1, 23).

Dat is jahwisme ! Daaruit is Gen. 1 geboren. Gen 1 wil aan alles zijn eigen plaats geven, omdat het Israël omringend heidendom alles door elkaar haspelt. Het polytheïsme is tegelijk pantheïstisch. Men behoeft geen bijzondere kenner te zijn van de literaire en beeldende kunst van het oude Oosten om te weten hoezeer in Mesopotamië en Egypte goden, mensen en dieren met elkaar vermengd worden : het wemelt er van heilige dieren (Wijsh. 12, 24) en van wezens die half-mens, half-dier en half-god zijn.

Genesis herleidt alles wat mysterieus aandoet en wat daardoor de religieuze zin van de mens geheel voor zich dreigt op te eisen, tot het éne mysterie van Jahweh zelf. De natuur is, zoals men het gelukkig heeft uitgedrukt, radicaal *ont-*

goddelijkt. Het jahwisme is een grote bevrijding, omdat het bevrijdt uit de ban van het polytheïsme. Zoals Jahweh Israël uit Egypte verloste om er zich een eigendomsvolk van te maken, zó bevrijdt Gen. 1 de mens van alle religieuze onderworpenheid aan de dierenwereld, om hem, als beeld Gods, uitsluitend op God te betrekken. *Zo bepaalt Israëls Godsbegrip ook zijn mensbegrip : door de dierenwereld te ontgoddelijken komt de mens er boven te staan.* Het is tegelijk Israëls reactie op Kanaäns perversie (Lev. 18, 23vv.), vooral wanneer men daarin de aantasting van het eerste gebod niet over het hoofd ziet.

10. BEELD VAN ELOHIM

Schuilt er iets goddelijks in de mens ? Het vermoeden is misschien wel algemeen-menselijk maar tegelijk ook zó vaag, dat de nadere verantwoording ervan in heel verschillende richting gaat bij de vele dichters en denkers die in de loop der eeuwen met het menselijk mysterie geworsteld hebben.
In de even diepzinnige als voorzichtige omschrijving van het algemene gegeven ligt de oorspronkelijkheid van Gen. 1, ook hier, en hier vooral, niets anders dan de oorspronkelijkheid van het jahwisme zelf.

JAHWEH IS DE OORSPRONKELIJKHEID. Het Oude Oosten zoekt de opvallend aparte plaats van de mens hieruit te verklaren, dat hij op een of andere wijze met de goddelijke wereld in betrekking staat. Het jahwisme zal dit allerminst afwijzen en had desnoods de elders gebruikte terminologie letterlijk over kunnen nemen. *Want de verschillen liggen niet aan de buitenkant.* Als het bijzondere van de mens ligt in zijn verhouding tot het goddelijke, dan hangt het mens-

begrip geheel en al af van het godsbegrip, dan zou ook een eventueel identieke of analoge terminologie een volstrekt andere inhoud hebben naargelang ze binnen of buiten Israël voorkomt.

Het godsbegrip is onmiddellijk bij de formule beeld *Gods* betrokken. Het is de evidentie zelf. Dan is het ook hier, meer dan ooit, een eerste eis van objectieve wetenschap de formule van het jahwisme uit te verstaan.

De diepste aspiraties van de mens zijn nu eenmaal overal dezelfde, en ook waar hij, om ze te bevredigen, dwaalt in de nadere bepaling en keuze van zijn onmiddellijk object, blijkt de duivel toch bij vocrkeur God na te apen.

Over de hele lijn nemen we in de oudtestamentische terminologie een zekere materiële overeenkomst waar met de zegswijzen van een cultuurmilieu dat feitelijk polytheïstisch was. Steeds blijkt dan het jahwisme een geheel nieuwe wijn in de oude zakken te doen, en dikwijls genoeg kunnen we constateren, dat ze op den duur inderdaad barsten.

Er is overigens geen enkel gegeven om aan te nemen, dat de hagiograaf zijn formule van elders ontleende. Integendeel, alles wijst erop, dat ze in streng-jahwistisch milieu werd uitgevonden. Niettemin blijft ze oud-oosters, d.w.z. de hagiograaf werkt met de plastische voorstellingswijzen en uitdrukkingsmiddelen van zijn tijd : wanneer hij origineel is, is hij dat binnen zijn eigen oud-oosters kader. Zoals aan andere bijbelse uitdrukkingen kan men dan ook aan deze, *met een zekere schijn van gelijk,* een heidense inhoud geven, omdat de verwante buitenbijbelse zegswijzen feitelijk alle uit heidense documenten stammen. De mens *beeld Gods* te noemen, is een sterk antropomorfisme, daar een zekere mensvormigheid van de godheid de noodzakelijke vooronderstelling van deze definitie is. Tot zover past de formule dan ook helemaal in de antropomorfe theologie van het Oude Oosten. Het wezenlijk verschil tussen het ware Godsgeloof en het oosters heidendom ligt niet op de eerste plaats in een terminologie, welke zich aan weerskanten in een zelfde kring van antropomorfismen beweegt. Alles hangt er van

af, in welke mentaliteit men dergelijke antropomorfismen gebruikt.

In dit geval ligt het er maar aan, van welke kant het initiatief tot de godsgelijkenis feitelijk genomen wordt. Is het de mens, die het goddelijke neerhaalt naar zijn aards niveau? Of is het de godheid, die de mens opheft tot in zijn eigen heilige sfeer? Beschouwt de mens zijn godsgelijkenis als een gave, als een genade, als een roeping om zich te laten leiden door zijn hogere strevingen? Of vindt hij er de religieuze sanctie in en de vrijbrief om zich autonoom uit te leven in elke richting waarheen zijn natuur hem drijft? Het werkelijk verschil komt hierop neer : *waar het polytheïsme zich het goddelijke voorstelt naar het beeld van al wat menselijk en zelfs beneden-menselijk is, daar belijdt het monotheïsme, dat de mens, en de mens alleen, geschapen is naar het beeld van God.*

Het misleidende is, dat men in beide gevallen spreekt van een *godsgelijkenis* : gelijkluidende formules kunnen diametraal tegengestelde werkelijkheden dekken. Polytheïsme en monotheïsme staan hier, zoals steeds, tegenover elkaar als menselijke fictie en karikatuur tegenover historisch goddelijk ingrijpen en goddelijke waarheid.

ONVERDACHT GETUIGENIS. Wie zegt, dat de mens iets goddelijks heeft, zegt buitengewoon weinig, als hij in polytheïstische mentaliteit spreekt ; hij plaatst de mens daardoor niet eens effectief boven de lagere wereld ; het goddelijke is iets banaals geworden, het is feitelijk ontgoddelijkt. Maar van jahwistisch standpunt uit zegt hij buitengewoon veel.

Wanneer een strenge jahwist als de auteur van Gen. 1 de mens *beeld Gods* noemt, dan zegt hij iets ongehoords, dan spreekt hij een ontzagwekkend mysterie uit, dan vervult hij de Israëliet van een heilige schroom voor zichzelf en voor zijn medemens, dan verstaat hij, dat hij meer van Jahweh is dan van zichzelf, dat hij een taak heeft en verantwoordelijkheid draagt.

Deze hagiograaf is een onverdachte getuige. Dat juist hij

deze formule gebruikt, ze misschien zelf maakte, bewijst wel hoezeer de goddelijke nabijheid een wezenlijk element van zijn Godsvoorstelling is. Want hoe strenger zijn jahwisme is, hoe transcendenter dus Jahweh, des te nauwer en persoonlijker maakt de formule de band tussen God en mens. Er gaat een onweerstaanbaar beroep van uit, nu niet op de collectiviteit, maar op iedere Israëliet persoonlijk. Als in een flits ziet hij zichzelf oog in oog geplaatst met de heilige Verbondsgod.

Verbond en beeld Gods zijn parallel ; beide drukken de goddelijke nabijheid uit : *zoals Jahweh zich met Israël inlaat, zó de Schepper met de mens.* Het algemene betoog van ons 5[de] hoofdstuk vindt hier zijn toepassing : de historische verhouding Jahweh-Israël leidde tot een zuivere bepaling van de verhouding God-mens.
Hoe kan deze hagiograaf in hetzelfde verhaal waarin hij het wezenlijk onderscheid der rangen zo onvergankelijk vastlegde, de mens *beeld Gods* noemen ? Geeft hij daardoor niet, na zo 'n zorgvuldige scheiding, nieuwe aanleiding tot verwarring ? Hoe is dat te rijmen met het bekende beeldenverbod ? Toen Jahweh midden uit het vuur sprak, zag Israël geen enkele gedaante ; daarom is elk godenbeeld verboden, onder welke gedaante dan ook : *in de vorm van een man of van een vrouw,* zo begint dan de lange opsomming (Deut. 4, 15vv.).
Hieruit blijkt weer, hoezeer de hagiograaf eraan hecht de mens bijzonder op God te betrekken. Als hij eenzijdig voor de goddelijke transcendentie op had willen komen, had hij beter over de godsgelijkenis kunnen zwijgen ; nu echter wil hij ook aan deze zijde van de waarheid veel relief geven. Maar dan zal hij ook zijn voorzorgen nemen en hier vooral zijn aard van behoedzame theoloog niet verloochenen.
Inderdaad heeft de formule fijne nuances. Om ze te onderkennen hebben de zorgvuldige studies van Humbert en Vriezen veel bijgedragen. Men kan bepaalde elementen daarin onzeker of zelfs onjuist vinden ; maar wanneer het

bij voorbaat vaststaat, dat alleen die interpretatie van de formule juist is welke zich met het jahwisme laat verzoenen, dan hebben zij heel zeker aangetoond, dat er meerdere wegen zijn waarlangs die verzoening feitelijk tot stand kon komen.

SLECHTS BEELD? Zodra, in het epos *Enoema elisj*, Mardoek als overwinnaar en erkende oppergod uit de chaotische theomachie is teruggekeerd, begint hij te scheppen : eerst de hemeloceaan met de blauwe koepel eronder, dan de hemellichamen. Wanneer na een leemte van 125 regels de tekst weer begint, is Mardoek juist aan de mens toe. Hij wil een kunstwerk maken. Hij deelt zijn plan mee : „ bloed wil ik binden, gebeente laten ontstaan ; ik wil de mens scheppen, zijn taak zal het zijn de goden te dienen ". Daartoe moet een van de goden sterven en wel de aanstoker van het chaosoproer. Hij sterft doordat men zijn aderen opensnijdt. Uit zijn bloed wordt de mens gemaakt of, volgens een andere tekst, de geboortegodin mengt het vlees en bloed van de gedode god met leem ; het resultaat daarvan is de mens.
Dit als specimen van een oud-oosterse interpretatie : de menselijke godsgelijkenis berust op *fysieke bloedverwantschap* met het goddelijke. Soms is de nationale god zoveel als de fysieke stamvader van het volk, zeer dikwijls is hij dat tenminste van de dynastie, waarlangs dan goddelijke levenskracht in de natie overstroomt.
Deze achtergrond zou kunnen verklaren, waarom de hagiograaf de mens niet omschrijft als *kind Gods* of *godenzoon*, ofschoon dat, ook in zijn gedachtengang (Gen. 5, 1-3), voor de hand lag. Deze formule vond hij wèl pasklaar in zijn omgeving, maar polytheïstisch belast. *Kind* zegt uiteraard zowel natuurband als deelgenootschap in dezelfde natuur, *beeld* kan ook gezegd worden van een wezenlijk lagere natuur. *Beeld Gods* kan met de nodige afstand samengaan, terwijl het toch de bijzondere verhouding tot God doeltreffend uitdrukt.*

GELIJKENISBEELD. Toch blijft *beeld Gods* sterk, te sterk. *Beeld (sèlèm)* is een gebeeldhouwde of gegoten (éénmaal 'n geschilderde) afbeelding, het is een plastisch beeld. Nu staan voor de oosterling het afgebeelde en het beeld veel dichter bij elkaar dan voor ons. Vele bijbelteksten bewijzen, dat men het godenbeeld ongeveer vereenzelvigt met de godheid zelf. Daarom reageert het jahwisme zo fel op iedere beeldencultus, ook als ze ter ere van Jahweh bedoeld is. Jahweh is niet als die goden door mensenhanden gemaakt, hout en steen, die zien noch horen, eten noch ruiken (Deut. 4, 28; Is. 40, 18). Het kan niet de bedoeling zijn van Gen. 1 de mens zo maar *beeld Gods* te noemen.

Merken we dus op, dat de hagiograaf niet zegt : de mens *is* beeld Gods. Hij zegt : *naar* Gods beeld, waardoor de formule aan directheid verliest. Sommigen verdedigen echter een directe zin nl. Hij maakte de mens *als* (= in de hoedanigheid van) beeld Gods. Deze vertaling is grammaticaal mogelijk, maar toch meer verleidelijk dan waarschijnlijk.

In ieder geval zegt de hagiograaf niet zo maar *naar ons beeld*, maar *naar ons beeld, naar onze gelijkenis*. Men kan daar een versterking in zien of een verzwakking, maar een nuance moet het zijn.

De Septuaginta (= LXX), nagevolgd door de Vulgaat, verbindt *gelijkenis* met *beeld* door een nevenschikkend partikel (*kai, et*), aldus uitnodigend tot een afzonderlijke interpretatie van beide. *Beeld* (*sèlèm*) en *gelijkenis* (*demoet*) hebben zeker elk hun eigen gevoelswaarde, maar daar de formule in de grondtekst nu eens slechts één van beide bevat, dan weer beide samen (maar ook in omgekeerde volgorde), mag men er wel niet veel nadruk op leggen.

* Ook het overige O. T. schijnt een goddelijk kindschap van de individuele mens als mens te vermijden. De niet zo talrijke teksten doelen voornamelijk op het kindschap van Israël als uitverkoren volk, van de koning als Jahweh's gezalfde en later ook van de vrome. Dit kindschap veronderstelt dus een bijzondere uitverkiezing. Op dit laatste bouwt het N. T. door, nu ook de beeld-Gods-terminologie erbij betrekkend, zodat het goddelijk kindschap van de Christen praktisch identiek is met zijn godsgelijkenis (1 Joh. 3, 2; Rom. 8, 29; vgl. 1 Kor. 15, 47-48).

Doordat de LXX in de hele tekstengroep met drie termen werkt (*eikôn, homoiôsis, idea*), komt *homoiôsis* alleen in 1, 26 voor. Dit toevallige feit heeft de indruk gewekt, alsof na de zonde de *eikôn* bleef maar de *homoiôsis* verloren was gegaan. Zo ontstond de bekende exegese, die *beeld* op het natuurlijke en *gelijkenis* op het bovennatuurlijke Godsbeeld betrekt. In de grondtekst is het echter duidelijk, dat de mens ook na de zonde zowel *sèlèm* als *demoet* van God is gebleven.

Wanneer twee termen asyndetisch (zonder bindpartikel) bij elkaar gevoegd worden, is het normaal, dat de tweede term de eerste nader bepaalt. Dan spreekt de hagiograaf niet van een beeld zonder meer, maar van een *gelijkenisbeeld*. *Sèlèm* alleen is te sterk, nadere omschrijving is noodzakelijk, de eigen gevoelswaarde van *demoet* leent er zich goed toe om een al te realistische (d. i. een te uitwendige en stoffelijke) interpretatie van beeld te voorkomen.

Sèlèm elohim is een té courante uitdrukking voor *godenbeeld*. Juist daarom zien meerdere auteurs deze passage als restant van een mythologisch verhaal : de hagiograaf denkt enkel aan de menselijke gestalte waarvan hij zegt, dat ze gemaakt werd naar het model van een godenstandbeeld. Dat dit onhoudbaar is, blijkt hopelijk overtuigend uit het begin van dit hoofdstuk. Maar we geven toe, dat *sèlèm elohim* spontaan aan een godenbeeld doet denken.

Uit twee psalmteksten (39, 7 en 73, 20) blijkt, dat *sèlèm* alleen toch wel vatbaar is voor een minder massieve inhoud nl. *slechts* beeld d. i. *waanbeeld, schijn*. Als dit op een zekere plooibaarheid van *sèlèm* wijst, zal een verzachtende toevoeging des te effectiever zijn.

Demoet duidt ook dikwijls op een concrete afbeelding, maar men is het er over eens, dat het woord veel vager en algemener is dan *sèlèm*. De gevoelswaarde ervan is ineens getypeerd door de volgende passage : „ Boven het gewelf, dat op hun hoofden rustte, was iets, dat er uitzag als saffiersteen ; het had de vorm (*demoet*) van een troon. En boven wat op een troon geleek (*demoet*), bevond zich een gestalte

(*demoet*), die er uitzag als een mens. Boven wat op zijn heupen geleek, zag ik het blinken als glanzend metaal... Zo zag ik de gedaante (*demoet*) van Jahweh's heerlijkheid". (Ezech. 1, 26-28). Reeds uit dit ingekort citaat blijkt in welke sfeer *demoet* thuishoort en met welke zegswijzen het synoniem is. Grote zorg om in niets aan Jahweh's transcendentie te kort te doen, beheerst hier geheel de woordenkeus; het woord *demoet* is daar blijkbaar zeer geschikt voor. *Genesis* gebruikt *demoet* niet steeds met nadruk op deze nuance. Maar wanneer de twee termen samen één uitdrukking vormen, komt door contrastwerking de nuance voor de dag. Eens en voorgoed geeft de hagiograaf zijn preciese opvatting in 1, 26 : de mens is Godsbeeld *door een zekere overeenkomst,* in deze wereld beeldt hij *God als het ware* uit. Daarna komt hij op deze leer terug, nu eens door *sèlèm elohim,* dan weer door *demoet elohim,* zonder dan met deze formules iets verschillends te bedoelen.

ONS BEELD. Eén nuance, wellicht de voornaamste, gaat in de vertaling verloren: beeld van *God* is veel sterker dan beeld van *Elohim!* De soortnamen *elohim* en *god* krijgen, als aanduidingen van de enig-ware God, dikwijls de waarde van eigennamen (vgl. het verschil tussen *god* en *God*). Als eigennamen zijn *God* en *Elohim* identiek, als soortnaam is *elohim* ruimer dan *god*; niet alleen betekent het zowel *god* als *goden,* maar het duidt ook, nog algemener, op (één of meer) wezens die niet van deze wereld zijn, bijzonder op *wezens uit Gods omgeving* (engelen) of die anderszins iets goddelijks representeren (vgl. Ps. 82 over de rechters).
De vraag is nu : welke inhoud heeft het woord *elohim* in de formule *beeld van elohim?* Duidt *elohim* hier zonder meer op God zelf, zodat *beeld Gods* de juiste vertaling is?
Men zou zeggen van wel. Het woord *elohim* komt immers ruim 30 maal in Gen. 1 voor en is dan steeds eigennaam, doelende dus op de éne Schepper-god. Mogen we dan voor *beeld van elohim* een uitzondering maken en in vers 27b het

woord plotseling ruimer gaan verstaan? Natuurlijk alleen maar op grond van een dwingende aanwijzing.
Bovendien zegt vers 27a : „Elohim (eigennaam) schiep de mens naar *zijn* beeld". Het bezittelijk voornaamwoord 'zijn' wijst terug op het onderwerp, dat God zelf is; dus : naar zijn beeld = naar het beeld van God. Het zwak van deze inderdaad sterke uitdrukking is, dat ze geheel alleen staat. Men mag zelfs betwijfelen, of ze authentiek is. De LXX laat ze weg en in de hebreeuwse tekst doorbreekt ze het ritme en veroorzaakt ze bovendien nog een doublure. De poëtische spreuk over de mens bestaat uit drie regels, elk met drie accenten (vgl. blz. 86); handhaven we echter 'naar zijn beeld', dan heeft de eerste regel vier accenten en dan lezen we achter elkaar 'naar zijn beeld, naar het beeld', wat een geval van dubbelschrijving (dittografie) zou kunnen zijn. Doorslaand is dit niet, want men kan ook verdedigen, dat de kortere tekst van de LXX voortkomt uit de neiging tot enkelschrijving (haplografie). Het is niet duidelijk waar de fout ligt : is de hebreeuwse tekst te lang of is de griekse te kort? Het is daarenboven niet uitgesloten, dat de LXX deze sterke uitdrukking met opzet heeft weggelaten; dat ligt in de lijn van de toenmalige theologie en strookt ook met de duidelijke opvatting van de LXX, daar zij *elohim* steeds als strikte eigennaam opvat (ho theos) behalve juist in de formule, want ze vertaalt die door *eikôn theou* (in plaats van *eikôn tou theou*), wat niet 'beeld van God' betekent, maar 'beeld van iets goddelijks'.
Alles bij elkaar is het in dit geval veiliger de hebreeuwse tekst onverkort te handhaven. Toch is daarmee de eigenlijke vraag naar de inhoud van *elohim* nog niet uitgemaakt. Want de wending 'naar zijn (= Gods) beeld' kan ook terecht gebruikt worden, wanneer *elohim* ruimer verstaan wordt. Ik kan immers de mens beeld Gods noemen op grond van een gelijkenis met iets wat aan God strikt eigen is, maar ik zou hem ook beeld Gods kunnen noemen op grond van een algemener kenmerk, bij voorbeeld op grond van zijn geestelijke trekken. Daardoor lijkt het stofgeestelijke wezen, dat

de mens is, op zuiver geestelijke wezens die niet van deze ondermaanse wereld zijn en in de goddelijke wereld thuis horen, reden genoeg om hem 'beeld Gods' te noemen. Met andere woorden, de sterke en verder niet meer voorkomende uitdrukking van vers 27a laat onze eigenlijke vraag open. Buiten 1, 27a is de gewone zegswijze : „ Hij (God) schiep hem (de mens) naar het beeld van elohim (1, 27b ; 5, 1 ; 9, 6). De voor de hand liggende constructie zou zijn : „ Hij schiep hem naar *zijn* beeld ". Dit 'naar zijn beeld' wijst terug naar het strikt individuele goddelijke 'Hij', 'naar het beeld van elohim' echter roept spontaan de voorstelling op, dat God de mens niet maakte naar het beeld van Zichzelf, maar naar het beeld van iets anders, namelijk van *elohim*. In deze drie Genesispassages blijkt dat niet zo overtuigend, omdat het handelend subject daar steeds Elohim (God) is. Gelukkig is er één tekst waar *Jahweh* het onderwerp van de zin is.

Het literair verband tussen Gen. 1 en Ps. 8 staat vast. Welnu, ook in de psalm staat niet : Gij hebt hem slechts een weinig *beneden Uzelf* geplaatst, maar : *beneden elohim*. De Psalmist spreekt echter niet tot *Elohim*, maar tot *Jahweh*. De zin is dus : *Jahweh* plaatste de mens slechts weinig beneden *elohim*. De reële inhoud van *Jahweh* en *elohim* mag hier niet identiek zijn : door het feit, dat *Jahweh* een strikte eigennaam is, mag *elohim* het niet zijn. In welke richting de nuance ligt blijkt uit de LXX (*beneden engelen* ; vgl. Hebr. 1, 7). Ps. 8 pleit ervoor, dat dezelfde nuance ook in *Genesis* ligt.

Kortom, het is uitgesloten dat Israël ooit van de mens zou durven spreken als het beeld van *Jahweh*. Waarom ? Niet alleen om het beeldenverbod, maar vooral omdat Jahweh enkel eigennaam kan zijn en dus het onmededeelbaar-goddelijke van Israëls Heilige voor de geest roept. Om dezelfde reden kan de mens slechts *beeld van elohim* genoemd worden, wanneer *elohim* ruimer verstaan wordt.

Gen. 1 verstaat *elohim* echter steeds zo strikt mogelijk. De hagiograaf moet dus op een of andere manier aanduiden,

dat hij in de formule naar een wijdere zin overgaat. Daar is inderdaad nog altijd het veel-omstreden meervoud : „laat Ons de mens maken naar óns beeld". Het hebreeuws kent geen majesteitelijk *wij*. Goddelijke beraadslaging ? heel zeker, maar met wie ? met zichzelf ? niet meer dan een noodoplossing. Het ligt voor de hand, dat God beraadslaagt met de *goddelijke raad* (Ps. 82, 1 ; 1 Kon. 20, 19vv. ; Job 1). Dan richt de Schepper zich dus tot het hemels hof (zoals in Gen. 3, 22 ; 11, 7 en Is. 6, 8). Dan kan dit plotselinge meervoud bij een exclusief-monotheïstische hoorder maar één uitwerking hebben : *de actualisatie van de ruimere betekenismogelijkheden van elohim* : in de formule wordt de eigennaam opgelost in de soortnaam.

Het jahwisme zou nooit de wending kunnen verdragen : *Laat Ik de mens maken naar mijn beeld*. Dan moet men ook de feitelijke bijbelse wending : 'laat *ons* mensen maken naar *ons* beeld' daarmee niet volkomen gelijkschakelen, integendeel, het meervoud dient juist om een dergelijke strikte zin uit te schakelen : deze eerste persoon meervoud 'ons' werkt aanstekelijk op de meervoudsmogelijkheid die in *elohim* ligt, en maakt dit zelfs noodzakelijk tot een meervoud, wil de mens inderdaad het beeld zijn van een 'wij' : God de Schepper is één en enig, maar de goddelijke wereld, *de wereld der elohim* is groot. De hagiograaf wil zeggen, dat de mens, in tegenstelling met al het overige, dààrmee verwant is. De mens heeft karakteristieke *elohimtrekken* ; daardoor heeft hij een gelijkenis met God zelf, die bij uitstek *Elohim* is : doordat hij beeld van elohim is, is hij beeld van God.

Op deze wijze komt de traditionele speculatieve bezinning op de *imago Dei* nog duidelijker in het verlengde van *Genesis* te liggen. Wat bij de hagiograaf een concrete intuïtie is, heeft zij scherp geformuleerd : de gehele mens wordt tot beeld Gods gestempeld door datgene wat de mens tot mens maakt, namelijk door zijn *geestelijk* karakter.*

* „Homo ad imaginem Dei factus (dicitur), secundum interiorem hominem..., ubi est ratio et intellectus : unde etiam habet potestatem pis-

Door zijn *geestelijke* vermogens is de mens mysterieus verwant met de wereld wier bewoners niet aan dit aardse en stoffelijke gebonden zijn, omdat zij een *geheel geestelijke* natuur hebben. Zo manifesteert de mens in heel zijn concrete verschijningsvorm het *primaat van de geest over de stof* en tenslotte het primaat van de Schepper die dè Geest is, de *Grote Geest.*

Scherpere formulering van een bijbels gegeven leidt gemakkelijk tot eenzijdigheid. Daarin vervallen zij, die de heerschappij over de dieren niet meer als een *gevolg* maar als het *wezen* van de menselijke godsgelijkenis zien; natuurlijk ook zij, die beweren, dat de hagiograaf slechts het menselijk lichaam op het oog heeft; ook echter zij, die het lichamelijke uitdrukkelijk uitsluiten; tenslotte zij, die de formule óf tot een *natuurlijke* óf tot een *bovennatuurlijke* gelijkenis willen beperken.

Enerzijds is duidelijk, dat de zonde het beeld Gods *niet* uitwist. Anderzijds verheft de genade de mens *ook en juist als beeld Gods.* Gen. 1 berust op de waarneming van de (gevallen) mens, maar reconstrueert daaruit de mens *zoals hij alleen maar beantwoordt aan het zeer goede plan van de Schepper.*

Daarom kan de volle draagwijdte van de formule pas blijken in het licht van het bovennatuurlijke kindschap Gods waaraan de eerste mens deel had. Daarbij is dan de nieuwtestamentische, vooral paulinische beeld-Gods-leer te betrekken. Dan openbaart Gen. 1 de eerste faze van één groot heilsplan, zodat de schepping van de mens, als *incarnatio imaginis Dei* (Closen), haar diepste zin heeft als voorafbeeldende voorbereiding op de *incarnatio Dei.*

cium maris et volatilium caeli... ; omnia enim animalia cetera subiecta sunt homini, non propter corpus, sed propter intellectum, quem nos habemus et illa non habent; quamvis etiam corpus nostrum sic fabricatum est, ut indicet nos meliores esse quam bestias, et propterea Deo similes... Ita intelligitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem Dei". (Augustinus, *de Gen. c. Manich.* 1, 28; PL 34, 186s).

11. INLEIDING OP GEN. 2-3

DE PERIKOPE. Het paradijsverhaal vormt een goed afgebakende perikope, welke begint met Gen. 1, 4b en verder het gehele 2de en 3de hoofdstuk beslaat. Evenals de voorafgaande perikope (1, 1-2, 3) zal ze wel ooit zelfstandig bestaan hebben. De redacteur, die het boek *Genesis* als één doorlopend verhaal samenstelde, nam ze in zijn boek op zoals hij ze vond, er weinig of niets aan veranderend. Op zijn rekening kunnen we vers 2, 4a schuiven, daar het de eerste perikope afsluit met woorden, aan de perikope zelf ontleend (*de hemel en de aarde, scheppen*), en met een formule (*êllèh toledôt = dit de wordingsgeschiedenis, de lotgevallen*) welke nog 9 maal in *Genesis* terugkeert en blijkbaar tot de structuur van het *boek* behoort.

Het tweede halfvers (2, 4b) verraadt aanstonds een andere hand *(aarde en hemel, maken, Jahweh Elohim)*. De geheel nieuwe verhaaltrant die hier inzet, duurt tot en met het 4de hoofdstuk, wordt dan onderbroken door het 5de hoofdstuk, waarin we aanstonds de stijl en de mentaliteit van Gen. 1 terugkennen, en keert daarna nog in meerdere fragmenten van de oergeschiedenis terug. De hagiograaf van het boek *Genesis* heeft dus geput uit meerdere bronnen; het paradijsverhaal behoort dan tot de zogenaamde *jahwistische* bron (J).

Het paradijsverhaal heeft echter niet alleen onafhankelijk van het boek *Genesis* bestaan, het moet ook ooit zelfstandig gestaan hebben ten opzichte van het jahwistisch verhaal. Reeds door zijn inhoud vormt het een gesloten afgerond geheel, maar de voornaamste aanwijzing is de Godsnaam *Jahweh Elohim*. Het feit, dat die opvallende naam hier zo dikwijls (20 maal) en alleen hier (in de overige Pentateuch nog éénmaal : Exod. 9, 30) wordt gebruikt, is slechts te verklaren, indien de auteur of bewerker, die zo 'n voorkeur voor deze naam aan de dag legt, dit afgerond verhaal als een afzonderlijke literaire eenheid aantrof of het daartoe maakte. We zien anders geen enkele reden waarom in Gen.

4 en de verdere jahwistische passages deze naam zo volledig ontbreekt.

EENHEID DER PERIKOPE. In het eerste en langdurige enthousiasme voor een zeer statisch opgevatte bronnensplitsing van de Pentateuch, waarbij, zoals bekend, de Godsnamen een belangrijke rol speelden, werkte de naam *Jahweh Elohim* de theorie in de hand, dat Gen. 2-3 een compilatie zou zijn van twee oudere verhalen : een *jahweh-verhaal* en een *elohim-verhaal*. Men kon immers beschikken over *twee* bomen, over een mens uit *stof der aarde* gevormd (2, 7) en veroordeeld om terug te keren tot *stof* èn *tot aarde* (3, 19), over een dubbele tuinplanting (2, 8 en 9), over een dubbele plaatsing van de mens in de tuin (2, 8 en 15), over een veroordeling tot nomadisme (3, 18. 19c) èn tot landbouw (3, 17. 19ab. 23), over een dubbele uitdrijving (3, 23 en 24), over een dubbele paradijswacht (kerubs èn vlammend zwaard), enz.
Van de meeste dezer 'doubletten' is overtuigend aangetoond, dat ze geen doubletten zijn, dat namelijk de twee elementen die zo 'n doublet bevat, geen van beide gemist kunnen worden. Met name heeft men, speurende naar dubbelgangers, over het hoofd gezien, hoe gaarne de hebreeuwse verteller zijn onderwerp *eerst* in het algemeen beschrijft om er *daarna* meer in bijzonderheden op terug te komen.
Zo is 2, 8 te zien als een eerste algemene aanduiding welke twee punten bevat : 1. *Jahweh Elohim plantte een tuin in Eden ; 2. daar plaatste Hij de mens.* Hierna wijdt de hagiograaf een afzonderlijke bespreking aan elk : 2, 9vv licht het eerste punt toe : 2, 15vv het tweede. Er is daarom geen enkele grond om met de bronnensplitsers 2. 9 en 2. 15 te beschouwen als doubletten van 2. 8, zodat men zou moeten denken aan twee auteurs of twee documenten of aan een latere glossering van een beknopt oerverhaal.

DE HEER GOD. Bewust of onbewust liet men zich bij deze bronnensplitsing leiden door de samengestelde naam *Jahweh*

Elohim, welke in elk geval een doublet moest zijn, ofschoon dan onverklaard bleef, waarom die naam niet vaker voorkomt ; men beschouwde immers zeer vele perikopen als de resultante van een *jahwistische* en een *elohistische* bron. De juiste verklaring van deze Godsnaam is in een heel andere richting te zoeken.
In Gen. 2-3 wordt *God* steeds *Jahweh Elohim* genoemd, behalve in de dialoog tussen de slang en de vrouw, te zamen 20 maal. In de rest van het O. T. komt de naam nog 23 maal voor, kritisch-aanvechtbare gevallen ingesloten. Van de 16 plaatsen waar de naam zeker oorspronkelijk is, vindt men er 13 in *Kronieken* en *Nehemias,* d. i. in het *chronistische geschiedeniswerk,* en wel in passages waar geen sprake kan zijn van bronnencompilatie. De gevolgtrekking ligt voor de hand : *Jahweh Elohim* is niet een door 'n schrijver kunstmatig samengestelde, maar een werkelijk bestaande naam, die blijkbaar in bepaalde joodse milieu's van na de Ballingschap in gebruik was. Ook de LXX getuigt van het bestaan van deze late voorkeur, daar ze meer dan eens 'n enkelvoudige Godsnaam door *kurios ho theos* weergeeft.
Het gebruik van deze Godsnaam past goed in de Godsvoorstelling van de joodse, laatbijbelse tijd. We weten immers, dat men steeds meer nadruk legde op de goddelijke transcendentie èn dat men de hoogheilige Naam, *Jahweh,* steeds meer als de exclusieve uitdrukking van die transcendentie ging aanvoelen. Dat blijkt o. a. uit de vergelijking tussen de boeken *Kronieken* en *Samuël-Koningen,* waarin dikwijls dezelfde bronnen letterlijk zijn overgenomen.
De chronistische schrijver pleegt dan de Godsnaam *Jahweh* te wijzigen in alle gevallen waarin voor zijn gevoel de transcendentie niet voldoende geëerbiedigd wordt, bijvoorbeeld waar het boek *Samuël* een antropomorfisme gebruikt of waar Jahweh zelf te onmiddellijk in ondermaanse aangelegenheden gemengd wordt. Hij heeft daar allerlei kunstgrepen voor, waaronder er hier twee van belang zijn :
1. hij vervangt *Jahweh* eenvoudig door *Elohim.* Het woord *Elohim* leent er zich beter toe om de goddelijke immanentie

uit te drukken en klinkt tegelijk algemener ; het is een vagere aanduiding van Jahweh, herinnert niet zo sterk aan zijn karakter van heilige *nationale Verbondsgod* en is daardoor ook beter geschikt voor het gebruik in vreemde landen en in heidense omgeving (Diaspora).*

2. Er zijn echter ook passages waarin hij blijkbaar de traditionele naam *Jahweh* niet missen wil. Dan kiest hij een gemengde oplossing : hij laat *Jahweh* staan, maar voegt er het neutraliserende *Elohim* aan toe.

We moeten derhalve veronderstellen, dat de oude perikope Gen. 2-3 een bepaalde (cultische ?) functie heeft gehad in het milieu waaruit het chronistische geschiedverhaal is voortgekomen. Oorspronkelijk zal in het paradijsverhaal steeds *Jahweh* gestaan hebben, behalve wel in 3, 5b (*gij zult zijn als elohim*). De heilige Verbondsgod is hier dus innig betrokken bij menselijke lotgevallen waarover bovendien zonde en duivel hun onreine schaduw werpen. Dat moet voor de latere joodse mentaliteit stuitend geweest zijn. We zien inderdaad het procedee van de Chronist ook op Gen. 2-3 toegepast :

1. in de dialoog tussen de vrouw en de slang (3, 1b-5) is *Jahweh* geheel vervangen door *Elohim ;* dit lijkt waarschijnlijker dan dat men reeds aan de oude hagiograaf zelf deze theologische scrupule toeschrijft ;

2. in de rest van het verhaal laat men *Jahweh* staan maar met bijvoeging van het verzachtende *Elohim.*

Met deze vèruit meest bevredigende verklaring waaraan Humbert de laatste hand heeft gelegd, is de voornaamste 'doublet' van Gen. 2-3 wel voorgoed verdwenen.

EEN EN SAMENGESTELD. Het paradijsverhaal is een sterk geheel, maar toch als literaire compositie niet zó glad, niet

* Men weet, dat hetzelfde verschijnsel zich in de overleveringsgeschiedenis van de *Psalmen* heeft voorgedaan. In een veertigtal psalmen (42-82) is de naam *Jahweh* veranderd in *Elohim.* Terecht besluit men eruit, dat deze *elohistische psalmenbundel* afzonderlijk bestaan moet hebben.

zó uit één stuk als bijvoorbeeld Gen. 1. Er is een zekere oneffenheid, men voelt soms een hiaat, als het ware een naad in de compositie. De hagiograaf heeft zijn verhaal niet uit niets geschapen ; hij heeft zijn voorgangers gehad, hij is de bekroning en de synthese van een misschien lange traditie. Zolang we die overleveringsgeschiedenis niet kennen — en het fijne zullen we er nooit van weten — kunnen er altijd onduidelijkheden overblijven. Wie zich daarop blind staart, verliest tenslotte uit het oog wat wèl duidelijk is. Het hoofdgebrek van de doublettentheorie is, dat ze verwijst naar overigens onbekende en hypothetische oudere verhalen, terwijl ze het verhaal dat voor ons ligt en waarvan we de zin willen verstaan, loslaat. En toch, de hagiograaf aan wie we Gen. 2-3 danken, heeft iets te zeggen wat de moeite waard is ; of hij met reeds bestaand materiaal gewerkt heeft, lijkt waarschijnlijk, maar is *een tweede kwestie,* omdat hij dat materiaal heel zeker geschikt geacht of gemaakt heeft om er zijn gedachte mee uit te drukken. Om die gedachte is het ons op de allereerste plaats te doen. *Daarom is de in goede staat overgeleverde tekst van Gen. 2-3 het enig-juiste uitgangspunt van gezonde exegese.*

Wanneer daarbij niet elk detail volkomen doorzichtig wil worden, is het goed zich te herinneren, dat de hagiograaf werkte met oude verhaalstof, welke al bepaalde en misschien uiteenlopende vaste vormen kon hebben aangenomen, zodat hij zich aan bepaalde wendingen en voorstellingen gebonden achtte, welke hij dan, zo goed en zo kwaad als het ging, in zijn nieuwe synthese heeft trachten te verwerken. Sommige details zullen dus ouder zijn dan de synthese die we nu hebben.

Wanneer zo niet elk onderdeel tegelijk met het geheel geboren is, maar door het herscheppend genie van de hagiograaf eraan is aangepast, dan zou dat de verklaring kunnen zijn, waarom het nog niet gelukt is een volkomen sluitende exegese van Gen. 2-3 te geven. Men moet dat dan ook niet forceren. Te dikwijls bezwijkt men voor de bekoring om de storende elementen door tekstcorrectie en der-

gelijke te elimineren. Men krijgt dan *soms* (terwijl men één rimpel wegstrijkt, ontstaan er *gewoonlijk* elders in het verhaal een paar nieuwe) een verleidelijk logisch geheel, maar het bijbels gegeven is ons altijd toch nog meer waard dan de beste moderne constructie.
Het is nuttig te weten, dàt ons verhaal een voorgeschiedenis heeft gehad ; het preciese verloop daarvan te kennen zou misschien nodig zijn om sommige *materiële* details bevredigend te kunnen verantwoorden, maar we zouden er waarschijnlijk niet veel wijzer van worden, als het ons om de *eigenlijke strekking* van het verhaal te doen is. Daarvoor heeft het in zijn huidige vorm een veel te oorspronkelijk karakter, het wordt te zeer beheerst door éénzelfde geest, er zit te veel overtuiging, te veel denkkracht achter. Het laatste woord is aan de hagiograaf die ons deze synthese gaf : het voltooide bouwwerk verdient de hoofdaandacht, niet de bouwstenen.

12. OORSPRONG VAN GEN. 2v

Menig boek van het O. T. is langs een veel ingewikkelder weg tot stand gekomen dan de gemiddelde bijbellezer vermoeden kan. Meerdere moeilijkheden komen dan ook voort uit zijn onwillekeurige overtuiging, dat elk bijbelboek *één doorgecomponeerd geheel is* : een of andere gewijde schrijver is daar ooit voor gaan zitten en zo kwam binnen kortere of langere tijd een heel boek tot stand, het ene hoofdstuk na het andere. Hij verwacht dus een zekere samenhang. Hij zal echter niet alleen de draad kwijtraken, maar zelfs op tegenspraak stuiten.
De verhouding van Gen. 2 tot Gen. 1 is daarvan al aanstonds een klassiek voorbeeld ; harmonisatie-pogingen zijn al minstens even oud als de oudste vertalingen. Maar hier

doet kunst- en vliegwerk meer kwaad dan goed. *De tegenstellingen zijn er en moeten veeleer onderstreept worden.* Dan horen we het eigen geluid van elk der beide verhalen en, wat nog meer waard is, dan begint een blijvend en wezenlijk element zich af te tekenen tegen een wisselend en bijkomstig element.
Beide verhalen wortelen in Israëls Godsgeloof, maar overigens zijn ze niet tot elkaar te herleiden : ze zijn niet van dezelfde tijd noch van dezelfde auteur en behandelen evenmin hetzelfde onderwerp. Het misverstand is dus radicaal ; wanneer we er de radicale bronnensplitsing tegenover plaatsen, komt de waarheid in het midden te liggen.

DOCUMENTENTHEORIE. De klassieke theorie van rondom 1900 kwam, met name betreffende de eerste zes bijbelboeken (*Hexateuch*), tot de slotsom, dat de huidige bijbeltekst ontstaan is door de samenvoeging of vermenging van twee of meer oudere documenten, die soms ook weer een combinatie zijn van nog oudere geschriften. Dat men bij het opstellen en toepassen van deze thesis veel te schools en te theoretisch te werk is gegaan, wordt nu algemeen toegegeven. Maar we hebben er veel mee geleerd. Die periode van geduldige, soms scherpzinnige analyse heeft ook blijvend resultaat opgeleverd, niet zozeer door haar theoretische constructies als wel door de massa literaire gegevens, die ze uit de huidige tekstvorm heeft opgedolven.
Daarmee kon men zich beter rekenschap geven van de stilistische en doctrinaire veelzijdigheid van het O. T., zoals die blijkt uit de onderlinge vergelijking van het ene boek met het andere. Men leerde het literaire en religieuze type van elk boek nauwkeuriger bepalen en historisch beter plaatsen. Maar toen kwam ook een minder bekend feit naar voren : niet alleen de Bijbel in haar geheel, maar ook afzonderlijk beschouwd dragen *sommige oudere boeken* de sporen van vele generaties en eeuwen, ze zijn inderdaad *de neerslag,* niet van de literaire arbeid van één schrijver of van één bepaalde tijd, maar van bijna het gehele verloop,

van vrijwel alle typerende fasen van Israëls geestelijke ontwikkelingsgang.
Gaandeweg werd het een vaststaand feit, dat de *Pentateuch* lange tijd met Israël meegroeide, totdat hij de ons bekende vorm kreeg. Hoe zou het eigenlijk ook anders kunnen ? Hoe zou bijvoorbeeld een zo ingrijpende stroming als het profetisme zonder meer aan Israëls wetsverzamelingen en verhalenschat voorbijgegaan kunnen zijn ? Te meer, daar de geloofsvisie van de grote profeten geheel en al in het mosaïsch jahwisme wortelt ?
Het boek *Deuteronomium* is zelfs in zijn geheel van profetische inspiratie, al verwerkt het ook oud materiaal. Welnu, het zeer markante literaire en religieuze type van *Deuteronomium* vinden we op vele bladzijden van de H. Schrift terug. Hetzelfde kan men zeggen van de weer geheel andere maar eveneens zeer eigen trekken van de boeken *Esdras-Nehemias-Kronieken*. In het geestelijk klimaat, waarin dit *'chronistische geschiedeniswerk'* ontstond, schijnen verscheidene andere bijbelboeken hun definitieve vorm gekregen te hebben (vgl. 2 Makk. 2, 13-15).
Bronnensplitsing werd wel eens tot een manie, maar men heeft bepaalde verschillen van mentaliteit en uitdrukking in één en hetzelfde boek en soms zelfs in één en hetzelfde verhaal ook wel eens goed gezien. De fout was, dat men meende zo 'n boek uit te kunnen rafelen en dat men, door die rafels te sorteren, de literaire bronwerken meende te kunnen reconstrueren die de hagiograaf benut zou hebben. *Wat een levende groei was geweest, herleidde men zo tot een mechanische redactiearbeid.*
Het is mogelijk, dat ooit de eindredacteur van een heel bijbelboek een dergelijke weinig-oorspronkelijke werkmethode heeft toegepast, maar dan werkte hij met volledige verhalen en reeds voltooide bundels van orakels, wetten, enz. Maar deze nog duidelijk herkenbare literaire eenheden zijn heel wat anders dan de *'documenten'* in de zin van de bronnentheorie.
Zo heeft de hagiograaf van het *boek* Genesis, of een ander

vóór hem, de bijbelse oergeschiedenis (Gen. 1-11) goeddeels samengesteld door schikking en aaneenrijging van reeds bestaande verhalen, waarvan de tekst vrijwel volledig gefixeerd moet zijn geweest. Het paradijsverhaal bijvoorbeeld blijkt een afgebakende perikope te vormen, welke eens zelfstandig bestond, buiten het groter verband van het boek Genesis.

Hoe men zich dat zelfstandig bestaan voor moet stellen, is soms moeilijk uit te maken. Dat Gen. 1 aanvankelijk als een liturgische hymne werd overgeleverd, klinkt heel aannemelijk. Het enige wat men in dit opzicht van Gen. 2v zeggen kan is, dat de perikope tegelijk het karakter heeft van een profetische vermaning en van een onderrichting van een wijsheidsleraar.

NIET UIT GESCHREVEN 'DOCUMENTEN'. Het samengesteld karakter van Gen. 1-11 ligt voor het grijpen. De zwakke zijde van de bronnensplitsers is, dat zij maar al te geneigd zijn om het ontleedmes nu ook nog in de afzonderlijke perikopen te zetten om daaruit weer oudere verhalen of restanten daarvan te reconstrueren. Hun grote vergissing daarbij is niet hun mening, dat bepaalde verhalen niet volmaakt samenhangend en homogeen zijn, — onder afwijzing van allerlei overdrijving willen we dat voor Gen. 2v nog wel aannemen, — maar hun theorie, dat deze heterogeniteit alleen maar kan zijn ontstaan uit een heel bepaalde literaire compositiearbeid, namelijk het kunstmatig combineren van oudere zelfstandige verhalen. Laat dat elders het geval zijn, zeker niet in Gen. 2v.

Alleen *de passage van de paradijsstroom* (2, 10-14) kan zonder meer uit een ouder verhaal overgenomen zijn. Deze curieuze beschrijving is als een oud pronkstuk waarvoor de hagiograaf apart stil blijft staan om in 2, 15 de draad van zijn verhaal weer op te nemen. Het is een stuk antieke geleerdheid dat eigenaardig afsteekt bij de rest van het verhaal dat, ook en vooral in zijn zorgvuldig gekozen plastiek, geheel op *theologische lering* is afgestemd. Onze hagiograaf

is een denker, geen geleerde, hij doet niet aan *wetenswaardigheden,* maar dit traditionele stuk kon en wilde hij niet weglaten, temeer daar het veel bijdraagt tot de gewenste sfeer van de situatie.
Maar dit is dan ook de enige duidelijke uitzondering, waarop we de aandacht vestigen om te verduidelijken wat we afwijzen, namelijk dat de rest van het verhaal óók door dergelijke ontleningen tot stand is gekomen.
Het is mogelijk, dat in dit bijbelverhaal meerdere overleveringslijnen gebundeld zijn ; het is zeker, dat de hagiograaf voor de stoffering van zijn verhaal oudere gegevens en voorstellingen verwerkte, — sommige daarvan nam hij misschien zonder meer over, andere inspireerden hem tot betere vondsten, weer andere werden voor hem de aanleiding om er, op polemische gronden, een geheel tegengestelde voorstelling van te maken, — maar in geen van deze gevallen moet men zich dat bundelings- en verwerkingsproces voorstellen in de zin van de documententheorie.

MAAR UIT LEVENDE BRONNEN. Hoe dan wel ? Bepaalde overtuigingen zijn in Israël gegroeid, op grond van allerlei historische ervaringen met Jahweh ; tenslotte komt onze hagiograaf met zijn gerijpte en besliste overtuiging. Met een goede dosis oorspronkelijkheid geeft hij in zijn verhaal de synthese van de jahwistische geloofsvisie op het te behandelen onderwerp. Dat is het eerste en het voornaamste.
En dit is het tweede. Bepaalde oude voorstellingen en verhaalmotieven doen in Israël al eeuwenlang de ronde ; het jahwisme zal ze slechts moeizaam onder controle gekregen hebben, sommige uitbannend, andere omvormend, weer andere zelf scheppend ; tenslotte komt onze hagiograaf met zijn synthetisch en didaktisch vermogen : hij selecteert en combineert al dit materiaal *tot een boeiend geheel dat volkomen dienstbaar is aan zijn heilige overtuiging,* zodat het de gewillige en zuivere uitdrukking en het veilige voertuig kan zijn van de leer en de feiten die hij mee wil delen.
Wanneer het paradijsverhaal een dergelijke voorgeschie-

denis heeft, valt er ook niets uit te rafelen en moet iedere poging om literaire documenten te reconstrueren tot onvruchtbaarheid gedoemd zijn. Dat is dan ook rijkelijk gebleken uit de uiteenlopende resultaten, waartoe die tot in onze tijd ondernomen pogingen geleid hebben, hoe strengmethodisch en voorzichtig men daarbij ook te werk ging. Het is altijd dezelfde geschiedenis : terecht of ten onrechte constateert men enige dualiteiten, vandaaruit tracht men dan twee draden uit het hele verhaal los te werken, maar dat lukt nooit zonder invoering van subjectieve elementen (tekstwijziging en bepaalde veronderstellingen), die uiteraard bij iedere geleerde verschillen.

De homogene inspiratie van het verhaal gaat samen met zekere oneffenheden in de compositie. De bronnensplitsing lette enkel op het laatste, wie alles aan de hagiograaf toeschrijft verklaart alleen het eerste. Tussen deze twee uitersten ligt een opvatting die beide gegevens tot hun recht doet komen : de voorgeschiedenis van het paradijsverhaal bestaat *in een levend wordingsproces waarbij zowel de gedachten als de uitdrukkingsmiddelen van het verhaal langzaam groeiden,* met dien verstande, dat in beide opzichten het belangrijkste werk nog te doen overbleef ; dat heeft de hagiograaf pas gedaan ; daarom heeft hij toch in hoge mate oorspronkelijk werk geleverd.

In de confrontatie met onze gegevens zal dit alles nu gaandeweg vastere vormen aannemen.

Het verhaal stamt dus naar vorm en inhoud niet voor de volle 100 % van de hagiograaf zelf. Ter beantwoording van de vraag, waaruit hij dan de elementen van zijn ideeën- en uitdrukkingsmateriaal geput heeft, verwijzen we niet naar 'documenten', maar naar *traditionele verhaalstof*. Welnu, deze is ons min of meer bekend, geenszins volledig, maar toch in bepaalde uitlopers van die traditie, zowel binnen als buiten Israël.

We hebben inderdaad nog andere verhalen en sporen van verhalen. Het is onwaarschijnlijk en onnodig, dat ze, in de vorm waarin wij ze kennen, door de hagiograaf gebruikt

werden. Maar ze geven ons een historisch en concreet beeld van dat *fonds van voorstellingen (themata, motieven) dat de gemeenschappelijke voedingsbodem is geweest zowel van die verhalen zelf als van het paradijsverhaal.*
Met andere woorden, we trachten eerst een indruk op te doen van de bijbelse en buitenbijbelse 'parallellen'. Het is goed, in wat we zoal aantreffen enig onderscheid te maken tussen de gedachten, de overtuigingen, de leerinhoud enerzijds en de uitdrukkingsmiddelen, de inkleding, de stoffering anderzijds. Wat anderen zo voortreffelijk hebben gedaan, behoeven we niet over te doen; generaties van geleerden hebben vergeleken, gepast en gemeten: we mogen uitgaan van hun resultaat en dat is het opvallende feit, dat het bijbelverhaal zelf volstrekt enig is in zijn soort en dus zonder parallel. Er kan alleen maar sprake zijn van parallele *elementen.*

BUITENBIJBELSE BRONNEN. Aangaande het bonte en fragmentarische buitenbijbelse materiaal kan een globale conclusie volstaan. Wanneer later een bepaalde bijbeltekst om concrete vergelijkingspunten vraagt, kunnen we een voorbeeld aanhalen, zoals bij de behandeling van Gen. 1.
Naar de *inhoud* zijn er slechts vage overeenkomsten, die meer wortelen in het algemeenmenselijke dan in een of andere vorm van (directe of indirecte) onderlinge afhankelijkheid. Het betreft hier algemene motieven die men ook vindt in de literatuur der Grieken en Romeinen en elders. De held van het verhaal tracht bijvoorbeeld te ontkomen aan het gewone lot van de stervelingen, wat hem dan mislukt. Of ook: er was ooit, of ergens is een ideale toestand van geluk, maar door een of ander intrige of een ongeluk is die toestand verloren gegaan of onbereikbaar geworden.
Met *de stoffering* van het verhaal is het anders gesteld. Wel vinden we zelden een strikte parallel maar *men beweegt zich* toch, zowel binnen als buiten de Bijbel, *in eenzelfde kring van symbolen.* De formulering is van Lagrange.*

Het is niet nodig enkel van symbolen te spreken, de bewering gaat algemeen op voor alle *materiële ingrediënten* van het verhaal. Dit verschijnsel wordt eigenlijk slecht getypeerd door het woord *parallellisme*, het berust veel meer op het feit, dat men zich in een gegeven milieu van bepaalde, min of meer conventionele uitdrukkingsmiddelen bedient. De oosterse verteltrant is uitermate plastisch, men is daaraan gewend, men weet dat te verstaan. Onze hagiograaf past geheel en al in dat milieu, al valt hij op door de zelfstandigheid waarmee hij zijn beeldend uitdrukkingsmateriaal hanteert en zo nodig schept ; maar toch, zoals we reeds schreven „wanneer hij origineel is, is hij dat binnen zijn eigen oud-oosters kader". Zijn zelfstandigheid en dus het vrijwel ontbreken van echte parallellen in het bijbels verhaal vloeit voort uit het volkomen unieke karakter van de inhoud waaraan hij vorm moet geven.

Wanneer we dus ook elders een soort 'chaos'-beschrijving tegenkomen en een vorming van de mens uit leem, wanneer een levensplant en vooral de slangenfiguur dikwijls een rol speelt en ook de kerub geen onbekende is, dan geeft dat te denken over de historische draagwijdte van dergelijke elementen in Genesis. Vroeger, toen de Bijbel praktisch de enige bron was voor onze kennis van het verleden en men wel gedwongen was om haar ook als wetenschappelijke bron te exploiteren, dachten velen (toch niet allen, met name onder de Kerkvaders) hier met exacte geschiedschrijving te doen te hebben. Toen men in de vorige eeuw de oud-oosterse literatuur ontdekte, geloofde men, in de verrassing van het eerste ogenblik, aan strikte parallellen en literaire afhankelijkheid. Voor het rationalisme was dit vaak het

* Na een globale inventaris van het materiaal opgemaakt te hebben schrijft hij : „Tout cela n'est pas très frappant. On ne peut conclure à une dépendance littéraire entre le récit de la Genèse et des récits à nous connus. Cependant si nulle part on ne retrouve une trace de ce qui fait l'esprit du récit de la Genèse, — la félicité perdue par la faute de l'homme, — on se meut, dans le monde sémitique, dans le même cercle de symboles..." *(Revue biblique* 1897, 377).

bewijs, dat de oergeschiedenis slechts mythologie is ; de orthodoxie zag er gaarne het bewijs in voor de historische exactheid van Genesis : een in de Bijbel zuiver bewaarde oertraditie of openbaring zou elders verbasterd zijn, maar zowel de gegevens van de Bijbel als die van elders zouden uiteindelijk teruggaan op dezelfde objectieve en gedetailleerde feiten. Deze constructie wordt aanstonds gelogenstraft door de gegevens : men vindt elders alleen maar onbeduidende elementen van het paradijsverhaal en niets van de eigenlijke inhoud van het verhaal noch van de bijbelse betekenis dier elementen.

Te oordelen naar het vergelijkingsmateriaal bestond er in het Oude Oosten niets wat een echte paradijstraditie genoemd mag worden. De hagiograaf van Gen. 1 benut het algemeensemitisch wereldbeeld, aan Gen. 2v ligt echter *geen algemeensemitische paradijsopvatting* ten grondslag. De enkele onderdelen die louter materiële vergelijkingspunten bevatten, zeggen niet veel meer dan dat men in eenzelfde kultuurkring eenzelfde soort uitdrukkingsmiddelen gebruikt.

Israël had nieuwe ideeën. Om die uit te drukken had Israël geen andere middelen dan die van het Oude Oosten. Zo vormen zich in Israël tradities waarin bepaalde figuren en motieven, naar hun materiële struktuur geheel beantwoordend aan de oudoosterse populaire manier van voorstellen, hun *eigen specifiek-israëlitisch leven* beginnen te leiden. Dan komt onze hagiograaf, die dit israëlitisch materiaal aanpast en combineert tot een geschikte inkleding van zijn boodschap.

Dan kan ook de verwantschap met buitenbijbelse verhalen slechts zeer verwijderd zijn en slechts uit puur uitwendige analogieën bestaan. Dat is ook de noodzakelijke conclusie uit de feitelijke gegevens. En daarop kunnen we het houden, zodat we in het volgende hoofdstuk nog slechts behoeven te letten op het *bijbels* vergelijkingsmateriaal.

13. BIJBELSE PARALLELLEN VAN GEN. 2v

EEN VOORBEELD. In de PC-vertaling luidt *Spreuken 3, 18* als volgt : „ Zij (wijsheid) is een *boom des levens* voor wie haar vatten, en wie haar vasthoudt, is zalig te prijzen ".
De voetnoot bij het eerste halfvers legt uit : „ Zij schenkt onsterfelijkheid aan die haar bezitten ". Blijkbaar denkt de vertaler aan de boom des levens van Gen. 2v welke inderdaad een *onsterfelijkheidsboom* is. Heeft de spreukendichter er ook aan gedacht ? In ieder geval bevat deze spreuk wat we noemen een materieel vergelijkingspunt met Gen. 2v, een bijbels parallel element.
Buiten Genesis komt dit element viermaal in het O. T. voor, steeds in *Spreuken* en steeds, in tegenstelling met Genesis, zonder lidwoord. Genesis spreekt van *de* levensboom, misschien zelfs van de boom van *het* leven ; *Spreuken* zegt : *een boom van leven,* een levensboom. Deze kleine afwijking gaat samen met een groot betekenisverschil : in *Spreuken* is volstrekt geen sprake van onsterfelijkheid, maar van een welvarend, gelukkig leven op aarde. Men beluistere slechts de drie andere teksten :

„ De vrucht der gerechtigheid is een levensboom,
het onrecht echter verwoest mensenlevens " (11, 30).

„ Langdurig wachten sloopt het hart,
maar een vervulde wens is een levensboom " (13, 12).

„ Rustige taal is een levensboom,
heftige woorden wonden de ziel " (15, 4).

Het is niet in te zien, dat de hagiograaf daarmee iets anders zegt dan in spreuken als :

„ Zij (de wenken van de Wijze Man) schenken u lengte van dagen, jaren van leven en overvloedige welvaart " (3, 2).

„ Het (de vreze des Heren) zal genezing brengen voor uw lichaam, verkwikking voor uw gebeente" (3, 8).

De levensboom van *Spreuken* heeft geen andere uitwerking dan de levens*bron* :

„ Een levensbron is de mond van de rechtvaardige,
de mond der bozen verbergt geweld" (10, 11).

„ Inzicht is een levensbron voor wie het bezit,
de straf der dwazen is : dwaasheid" (16, 22 ; vgl. 13, 14 ; 14, 26).

Leven betekent in het Oosten dikwijls, zoals soms ook in ons spraakgebruik, het *gelukkige* leven. Er zijn bepaalde *leven*wekkende d. i. heilzame, geneeskrachtige kruiden, bomen, bronnen. Deze doen vanzelf de beeldspraak aan de hand, wanneer men plastisch uit wil drukken, dat ergens ons *geluk* van af hangt. Zo noemt Israël *de gezalfde van Jahweh* (de koning) *onze levensadem* (Lam. 4, 20), juist zoals assyrische vorsten hun regering een *levenskruid* noemen. Zo spreekt *Ezechiël* van „ bomen geplant langs het water, dat uit het heiligdom stroomt, wier vruchten eetbaar zullen zijn en wier bladeren geneeskracht zullen hebben" (47, 12). Hij had ze *levensbomen* kunnen noemen.
Er is hier geen sprake van een zinspeling op Gen. 2v. Integendeel, dit algemeen-oosters en israëlitisch spraakgebruik gunt ons een blik in het literair milieu waarin de hagiograaf van Gen. 2v komen kon tot zijn creatie : *'n heel bepaalde boom die onsterfelijk leven geeft.** Pas Sint Jan zal in de *Apokalyps* het gegeven van Genesis verwerken, het combinerend, volgens zijn geliefd procedee, met het visioen van Ezechiël, om dan dit nieuwe geheel te gebruiken als inkleding van de nieuwtestamentische en hemelse realiteit

* Dit milieu verklaart *niet* het ontstaan van de onsterfelijkheids*idee* maar maakt begrijpelijker, dat de hagiograaf die idee *zó inkleedde*, èn aannemelijker, dat die boom voor hem *louter* inkleding was.

(Openb. 22, 1-3; vgl. 2, 7). Dit is één voorbeeld uit vele. Het zal een houvast geven bij het volgende betoog.

In het vorige hoofdstuk bespraken we het *buiten*bijbels materiaal. Nu zijn de *bijbelse vergelijkingspunten* aan de beurt. We kunnen er niet aan denken, — bovenstaand voorbeeld bewijst dat voldoende, — om daarvan een volledige inventaris op te maken. We willen er alleen maar enig idee van hebben, wat er zoal, voordat ons paradijsverhaal tot stand kwam, in die richting *in Israël zelf* leefde. Dat is toch wel een van de allereerste vragen die men stellen moet, wanneer men weten wil wat de hagiograaf van Gen. 2v bedoeld kan hebben.

Literair-historisch gesproken, moeten we Gen. 2v zien als een top : het is Israël op z'n best en op z'n rijpst. Hoe oorspronkelijk ook, is dit verhaal, zowel naar inhoud als naar zijn voorstellingswijze, te zien als een synthese van wat er gedurende eeuwen in Israël gegroeid is. Parallelle uitingen in Israël zelf zouden dan het moeilijke paradijsverhaal *uit zijn isolement verlossen,* wellicht geven ze een vingerwijzing voor de betekenis ervan. We willen, met andere woorden, weten hoe de verhouding is tussen Gen. 2v en het overige O. T. Voorlopig beperken we ons ook hier tot een globale conclusie. Deze vatten we samen in drie feiten.

1. EEN VAN GEEST MET HET O. T. Een zeer sterke overeenkomst valt aanstonds op. Gen. 2v wordt geheel gedragen door het jahwistisch Godsgeloof. Dit eerste feit bevestigt ons in de overtuiging, dat we hier met een echt-israëlitische schepping te maken hebben. Juist de faktor die in de verhouding tussen Gen. 2v tot het buitenbijbels materiaal volledig ontbreekt, is in de hoogste mate aanwezig in de verhouding van Gen. 2v tot het bijbels materiaal. En dat is de voornaamste en beslissende faktor. Het bijbelverhaal wortelt in het jahwisme, en wat men verder ook van elders aanhaalt, wortelt in heidens polytheïsme.

Meer in het bijzonder ontmoeten we hier het jahwisme *zoals het genuanceerd en verdiept werd door de profetische pre-*

diking. Als we afzien van de vorm en letten op de eigenlijke inspiratie van het verhaal, op de religieuze houding en overtuiging die er zich in uitspreekt, zouden we menen een van de profeten te horen.
Natuurlijk, Gen. 2v behoudt een onvervreemdbaar eigen karakter door zijn verhaalvorm, door zijn opzet om een actuele situatie te verklaren door gebeurtenissen van het verleden, maar hij doet dat met juist dezelfde *praktische, pastorele preocupatie* als b. v. deze profetische passage van *Deuteronomium*: „Zie ik heb u heden het leven en het goed en de dood en het kwaad voor ogen gesteld. Indien ge luistert naar de geboden van Jahweh uw God... zult ge leven en talrijk zijn en zal Jahweh uw God u zegenen... Maar indien ge uw hart afwendt en niet luistert en naar willekeur vreemde goden aanbidt en dient, dan kondig ik u heden uw volstrekte ondergang aan : gij zult het niet lang maken op het land... Ik roep heden hemel en aarde tegen u tot getuigen: het leven en de dood heb ik u voor ogen gesteld, zegening en vervloeking. Kies dus het leven, opdat ge moogt leven, gij en uw nageslacht, door Jahweh uw God lief te hebben, te luisteren naar zijn stem en Hem aan te hangen, want Hij (of dàt) is uw leven en uw lengte van dagen..." (30, 15-20).
We kennen deze visie op de zonde en haar gevolgen : uit het Genesisverhaal dringt hetzelfde dilemma zich onweerstaanbaar op. Een dikke bloemlezing uit de profeten zou zijn samen te stellen, maar een korte tekst van *Jeremias* kan volstaan : „Dubbel kwaad heeft mijn volk gedaan : Mij hebben ze verlaten, de bron van levende wateren, om zich zelf putten te graven, gebarsten putten, die geen water kunnen houden" (2, 13); of nog korter : „Beseft en ziet, hoe kwaad en bitter het is, Jahweh uw God te verlaten" (2, 19b).
Wanneer *Amos* zegt : „Zoekt het goed en niet het kwaad opdat gij moogt leven" (5, 14), of : „Haat het kwaad en bemint het goed" (5, 15), formuleert hij de conclusie die men voor de praktijk uit Gen. 2v moet trekken.
Gen. 2v is zeker niet enkel uit interesse voor het verleden geboren. De hagiograaf laat de feiten zelf spreken en *pre-*

ken, en menige trek van het verhaal zullen we moeten verklaren als *een reactie op bepaalde opvattingen of praktijken* die in of om Israël heen een gevaar vormen voor de zuiverheid van het jahwisme. Zonder de vorm van een preek aan te nemen, gaat van het verhaal een welsprekend beroep op Israël uit. En dat is hetzelfde beroep als de profeten op Israël doen. In die zin is het paradijsverhaal volmaakt homogeen met de profetische prediking.
Uit het vervolg zal blijken, dat niet de profeten zich op dit verhaal inspireerden ; de verhouding ligt andersom : ons verhaal wordt gedragen door *de profetische visie op het zondige Israël*. Ook daardoor wordt Gen. 2v *uit zijn isolement verlost ;* we weten nl. ongeveer wel waartegen de profeten optreden. We zullen niet ver mistasten, als we verwante tendenzen ook in Gen. 2v vermoeden. Dan hangt ons verhaal niet langer in de lucht, we kunnen het enigszins situeren, het krijgt zijn *Sitz im Leben*.

2. EEN UNICUM IN HET O. T. Het tweede feit is tegengesteld aan het eerste. Gen. 2v is niet alleen solidair met het O. T., het staat — in een ander opzicht — volstrekt alleen. Gen. 2v geeft een echt *verhaal*. Als zodanig is het zeer karakteristiek en uit duizenden te herkennen. Dit verhaal vermeldt een reeks belangrijke feiten, waarvan het ene zich uit het andere ontwikkelt, zodat juist die feiten te zamen in hun opeenvolging en onderlinge samenhang het verhaal maken tot wat het is.
Welnu, het overige O. T. (behalve een enkel zeer laat boek als *Wijsheid*) kent dit verhaal niet ! Het blijkt ten minste nergens. De profeten beroepen zich nooit op deze belangrijke feiten, hoewel die buitengewoon goed in hun prediking van pas gekomen zouden zijn (zie n. 1). Ze kennen het verleden, ze leven ervan. Over David heen grijpen ze terug naar de Exoduscyclus en zelfs naar Jakob en Abraham. Dat is het nationaal verleden. Maar ze doorbreken het nationale kader, ze zien Israël te midden van een volkerenwereld en ze zien Jahweh als wereldkoning. Dat is ook de visie van

de bijbelse oergeschiedenis. Toch zwijgen ze erover. Het N. T. maakt er echter een dankbaar gebruik van.*

3. ELEMENTEN IN HET O. T. Door de vaststelling van de eerste twee feiten komt het derde feit in een geheel nieuw licht te staan. Het overige O. T. bevat nl. wèl meerdere materiële elementen die ook in Gen. 2v voorkomen, al worden ze niet steeds in dezelfde zin opgevat. Het O. T. zinspeelt b. v. meermalen op de samenstelling van het menselijk wezen uit *stof* en *levensadem*.**
Zo ontmoeten we, behalve 'n *levensboom*, de naam *Eden*, *de tuin van Eden*, *de bomen van Eden*, *de tuin van Jahweh*, *de tuin van Elohim*, *kerub*figuren. Dan zijn er nog bepaalde trekken zoals paradijselijke *vruchtbaarheid* en waterrijkdom, volledige *vrede* ook tussen mens en dier en tussen de dieren onderling. Tenslotte komen we eenmaal met sporen van een verhaal in aanraking, nl. in een helaas slecht bewaarde passage uit *Ezechiëls lied op de val van Tyrus* (28, 12-19; vgl. Is. 14, 12-15), waarbij wij onmiddellijk aan Genesis moeten denken, ofschoon we er, bij nader toezien, toch onmogelijk een zinspeling op het ons bekende verhaal van kunnen maken.

* Wanneer we de ontwikkeling der openbaring willen volgen, moeten we in sommige belangrijke punten de sprong maken van Gen. 2v naar... Paulus. Die sprong lijkt daarom zo groot, omdat we dan van het begin der H. Schrift moeten overgaan naar het einde. Maar is die sprong wel zo groot? De eerste bijbelverhalen behandelen wel de oudste *gebeurtenissen*, maar zijn daarom nog niet de oudste *verhalen*. Zoals de feiten nu liggen, kan het verhaal van Gen. 2v wel in de achtste eeuw ontstaan zijn, maar daarna kan nog geruime tijd verlopen zijn, voordat het zijn bevoorrechte plaats vond op de eerste bladzijden van de H. Schrift en aldus algemene bekendheid verwierf. Dit verhaal *moet* inslaan. Het N.T. bewijst het; des te meer geeft het zwijgen van het O.T. te denken.

** Zouden dat nu allemaal zinspelingen zijn op Gen. 2, 7? of zou veeleer de voorstellingswijze van dit vers haar verklaring vinden in een algemeen-oosterse opvatting die, blijkens een hele rij teksten, ook in Israël zeer verspreid was?

De voornaamste parallelle elementen zijn hiermee aangeduid. Een nadere beschouwing ervan kan eventueel bij de betreffende passages van Gen. 2v gegeven worden. We bepalen ons hier tot een algemene conclusie, welke dan later in het detail haar bevestiging zal vinden.
Het zijn inzonderheid de *profeten*, die deze elementen verwerken en wel in hun *poëtische passages*. Daarin grijpen ze wel eens meer terug op bepaalde populaire voorstellingen, die we van elders nauwelijks of in 't geheel niet kennen. Een poëtisch ornament moet tot de verbeelding spreken : daartoe kunnen zelfs elementen van een oorspronkelijk mythologische herkomst goede diensten bewijzen.
Hieruit blijkt, — wat we overigens wel konden vermoeden, — dat in Israël, behalve de authentieke door het jahwisme gesanctioneerde en in de H. Schrift opgenomen literatuur, nog *allerlei andere verhaalstof* in omloop was ; ongeveer zoals de profeten ons door enkele zinspelingen ook herinneren aan het bestaan van een 'profane' literatuur in Israël.
Zo komen we door enkele gegevens van de bijbelse poëzie in een tamelijk onbepaald maar toch werkelijk contact met het levende milieu waarin de ons bekende bijbelverhalen hun inkleding moesten vinden.
Op deze wijze geven de bijbelse materiële vergelijkingspunten met Gen. 2v ons *enige voorstelling van de levende achtergrond en dus van de voorgeschiedenis van het paradijsverhaal*, voorzover het zijn stoffering betreft. Het bijbels materiaal geeft geen aanleiding om aan te nemen, dat Gen. 2v er rechtstreeks aan ontleend is, maar omgekeerd nog veel minder : wat wij geneigd zijn om 'reminiscenties' te noemen aan Gen. 2v, zijn feitelijk *symptomen van een voorstellingswereld, welke het literaire klimaat maakte waarin zowel Gen. 2v als het overige bijbels materiaal de ons bekende vorm kreeg.*
Deze conclusie is vooral dwingend, als we het tweede en derde feit gelijkelijk voor ogen houden. Waar de wezenlijke trekken van een zó karakteristiek verhaal als Gen. 2v ontbreken, daar kan men bijkomstige elementen, al is er een

zekere analogie, niet verklaren als ontleningen aan een blijkbaar onbekend verhaal.
De geest van het verhaal is profetisch ; uit dien hoofde stonden de profeten niet onder invloed van Gen. 2v, maar is dit verhaal de vrucht van hun prediking.
Uit niets blijkt, dat ze het *verhaal* kennen. Des te opvallender is, dat ze wel bepaalde *elementen eruit* gebruiken, maar dikwijls in een tamelijk afwijkende zin, terwijl ook hier juist de voornaamste elementen ontbreken, zoals b. v. *Adam* in de zin van *de eerste mens, Eva, de slang* en de zeer centrale *kennisboom*.
Er is dus één wezenlijk onderscheid, maar overigens een grote overeenkomst tussen de bijbelse en niet-bijbelse vergelijkingspunten met Gen. 2v.
Aan de hand van de drie geconstateerde feiten kunnen we dit zó vastleggen. *Zo volmaakt homogeen* als Gen. 2v, blijkens het *eerste feit*, is met het overige O. T., *zo volstrekt anders* is het t. a. v. de buitenbijbelse verhalen. Maar, blijkens het *tweede feit*, is het verhaal zelf *even onbekend binnen als buiten* het O. T. Blijkens het *derde feit* gebruikt het paradijsverhaal materiële ingrediënten, die geheel passen in de voorstellingswereld van het Oude Oosten voorzover we die kennen *zowel uit bijbelse als niet-bijbelse* gegevens. Met dit verschil, dat we ons met de bijbelse elementen al veel dichter bij huis voelen : ze brengen ons in contact met het israëlitisch milieu, waarin de *algemeen-oosterse* elementen hun *specifiek-israëlitische* kleur krijgen en dus de vorm waarin ze onmiddellijk maar met grote zelfstandigheid door de hagiograaf van Gen. 2v gehanteerd zullen worden.

14. DE WONDERTUIN

Hoe komt het, dat de mens volgens Gen. 1 het laatste, en volgens Gen. 2 het eerste scheppingswerk is? Hoe rijmt het met Gen 1, dat in Gen. 2 de vogels *uit aarde* gevormd worden, *tegelijk* met de landdieren, en wel nà de eerste mens en vóór de vrouw, terwijl de vissen geheel onvermeld blijven? Gen. 1 wekt de indruk, dat man en vrouw tegelijk geschapen worden, in Gen. 2 is tussen beider schepping een zeker verschil van plaats en tijd. Tenslotte, Gen. 1 gaat uitvoerig in op de schepping van hemel en aarde, Gen. 2 gaat er van uit, dat Jahweh ze reeds gemaakt heeft; stilzwijgend wordt dat ook van de hemellichamen verondersteld.
Er zijn drie afdoende redenen, waarom hierin niet de minste tegenspraak ligt:

1. Uit de structuur van Gen. 1 blijkt, dat de hagiograaf niet de objectieve, maar een didaktisch-logische opeenvolging van de scheppingswerken geven wil.

2. Gen. 2 heeft evenmin de feitelijke volgorde der werken op het oog. De hagiograaf kiest eenvoudig de volgorde welke zich het best leent voor zijn verhaal, dat boeien wil en relief moet geven aan de elementen welke uit doctrinair oogpunt belangrijk zijn.

3. In het algemeen behandelt Gen. 2 niet hetzelfde onderwerp als Gen. 1, het is eigenlijk geen tweede scheppingsverhaal. Gen. 2 verhaalt niet de schepping van al het bestaande, maar het ontstaan van het paradijs met alles wat daar, blijkens Gen. 3, een rol zal spelen. Gen. 2 is er niet om zichzelf, maar is geheel en al ondergeschikt aan Gen. 3. Het geeft de inrichting van het toneel waar het drama van Gen. 3 zich af zal spelen: we maken kennis met de voornaamste personaadjes en ontvangen de nodige gegevens om de voorstelling ongestoord te kunnen volgen.

GEEN SCHEPPINGSVERHAAL. In Gen. 2 zijn wel gegevens verwerkt die in een scheppingsverhaal op hun plaats zouden zijn, maar, door hun onderschikking aan Gen. 3, mogen ze niet op gelijke voet met die van Gen. 1 behandeld worden. De mens b. v. die in Gen. 1 geschapen wordt, is onmiskenbaar de mens zoals de hagiograaf hem uit ervaring kent. Hetzelfde geldt voor al het overige : de pas geschapen wereld waarin Gen. 1 de mens plaatst, is zonder meer de ons bekende wereld. Gen 2 echter beschrijft dat alles zoals het blijkens de ervaring *niet* is, ja, heel bewust maakt de hagiograaf van de mens en zijn omgeving het contrastbeeld van wat ze nu werkelijk zijn. Dat hangt samen met de volkomen verschillende doelstelling van beide verhalen, ze willen niet dezelfde vraag beantwoorden.

Gen. 1 antwoordt op de vraag naar het ontstaan der dingen zonder meer (*explicat res in quantum sunt simpliciter*) : eerst waren ze niet, daarna zijn ze er wèl nl. door een ingrijpen Gods dat scheppen heet (*productio entis in quantum ens*). Daarom is het in de volle zin van het woord een *scheppingsverhaal*, daar het in de eerste plaats het naakte bestaan zelf der dingen wil verklaren.

Voor Gen. 2v is het kwellende probleem niet, dat de dingen er zijn, maar dat ze zó zijn. De mens is een rampzalige sterveling in een tranendal. Hoe komt dat ? Deze twee hoofdstukken worden geheel beheerst door *het probleem van het kwaad* : hoe valt zo 'n ellendige wereld te rijmen met Gods goedheid en rechtvaardigheid ? Hoe kan Hij nu zo iets scheppen ? Daarop geeft de hagiograaf het volgende antwoord :

1. De oorspronkelijke toestand van de mens, dus de toestand waarin God hem schiep, beantwoordt volledig — en meer dan dat — aan de voorstelling die Israël van Jahweh moet hebben als de Bron van alle goed en leven.

2. Maar door zijn ongehoorzaam heulen met een Godvijandige macht, dus door eigen schuld, is de mens uit die oorspronkelijke gelukstoestand gekomen in de toestand waarin hij nu, blijkens de ervaring, verkeert.

3. Zelfs de huidige toestand getuigt nog van Gods goedheid, want ze is niet zó volkomen uitzichtloos als ze krachtens 's mensen schuld had moeten zijn.
Men plaatst tegenwoordig beide hagiografen gaarne als *optimist* en *pessimist* tegenover elkaar. Opgevat als volstrekte tegenstelling is deze karakteristiek zeker overdreven; het is veeleer de stof zelf die de toon van beider verhaal maakt, zodat dit optimisme en pessimisme elkaar niet uit behoeven te sluiten. De hagiograaf van Gen. 1 wil nu eenmaal de volle aandacht vestigen op Gods werk. Ook in de huidige wereld overheerst daarom voor hem het goede : alles is goed, zeer goed. In verband met het doel van zijn verhaal ziet hij de dingen in hun ontologische aard, in hun zijnsstructuur, in hun objectieve gesteldheid en wezenlijke goedheid (*esse et bonum convertuntur*). Zo ziet hij ook *de mens als mens.* Hij ziet alles in zijn continuïteit met de oorspronkelijke schepping. Gods scheppingsdaad is de volledige verklaring van het probleem dat de wereld der verschijnselen bij hem oproept.

DOEL VAN GEN. 2. De hagiograaf van Gen. 2v zit met een heel ander probleem. De huidige wereld is niet onverdeeld goed. Hoe is dit ervaringsfeit te verzoenen met de overtuiging, die ook hij deelt, dat God de oorsprong is van alles wat bestaat ? Hij komt tot de slotsom, dat er geen volkomen continuïteit is tussen de ervaringswereld en de oorspronkelijke schepping : er is ergens een breuk. Hij kan daarom de zaken niet zo eenvoudig zien als de hagiograaf van Gen. 1 en brengt, op een zeer concrete manier, een onderscheiding aan. Hij stelt eerst een ideale wereld voor, het is een wereld die als het ware logisch voortvloeit, afleidbaar is, uit zijn geloof in Jahweh zoals Deze zich heeft doen kennen in Israëls geschiedenis : hij schildert een wereld die volmaakt correspondeert met Israëls Godsbegrip. Dat is het 'scheppingsverhaal' van Gen. 2. Daarnaast legt hij dan de werkelijkheid van de huidige wereld, welke hij dan ziet, zo men wil, onder een pessimistische hoek, nl. als afwijking

van dat ideaal. De verantwoordelijkheid daarvoor valt niet op de Schepper, maar op de mens die Hem ongehoorzaam is : de mens heeft de door God goedgeschapen wereld bedorven. Het kwade in de wereld komt dus uiteindelijk niet van God. Zo ziet hij *de mens* vooral *als zondaar*.

Met dit plastisch betoog wil de hagiograaf geen theoretische bespiegeling ten beste geven. Het is een uitermate praktische les. Israël hoort er niet alleen uit, hoe alle ellende in de wereld kwam, maar ook hoe ze er nog steeds in komt. Afval van Jahweh is de oorzaak van alle onheil, trouw en gehoorzaamheid aan Jahweh is de enige weg naar leven en geluk, ofschoon men niet moet rekenen op volmaakt en onverstoorbaar geluk. De kans dààrop is voorgoed verkeken.

Hoofdstuk 2 afzonderlijk beschouwd heeft dus niet zoals Gen. 1 de bedoeling om de oorsprong van *onze* wereld te beschrijven ; het tekent heel bewust een geïdealiseerde, in zekere zin een onwerkelijke wereld : *een wereld zonder enig kwaad in welke vorm dan ook*. Het loont de moeite die eigenaardige wereld nader te bekijken. Voor het ogenblik blijve de vraag nog rusten in hoever de hagiograaf verschil maakt tussen de situatie binnen en buiten het paradijs.

De mens leeft in een waterrijk oord van wonderbaarlijke vruchtbaarheid, waar geen plaats is voor strijd, pijn, ziekte of verdriet. Het is een oord van overvloed, van vrede en harmonie tussen alles en allen van hoog tot laag. De man behoeft niet te zwoegen om in het onderhoud der zijnen te voorzien, hij is geen tiran voor zijn vrouw en deze is hem niet slaafs onderworpen maar zijn gelijkwaardige levensgezellin, bestemd om zonder weeën moeder te zijn. Beiden gebruiken, evenals de dieren, alleen plantaardig voedsel, want mens en dier en de dieren onderling gaan in vrede en vertrouwelijk met elkaar om. Het valt dan ook niet uit de toon, dat het allerwijste dier in staat is een gesprek te voeren ; de vrouw laat daarover niet de minste verwondering blijken. Dat dier is de slang, toen nog niet het verachtelijke, op de buik kruipende, stof-etende dier. Alles was toen nog zo heel anders. Er waren zelfs geen distels en doornen.

Zo roept de hagiograaf met enige concrete trekken een hele entourage op. Het is nl. een echt bijbelse gedachte, dat heel de geschapen wereld solidair is met de mens. Zo is het nu, zo zal het zijn in de eindtijd, zo was het ook eens in de oertijd.
Weetgierige bijbellezers plegen zich op *deze eerste reeks paradijselijke verschijnselen* te werpen als op evenzovele mededelingen van geografische, biologische en fysische aard, kortom, als op profaanwetenschappelijke mededelingen. Zo komen ze te staan voor even beroemde als overbodige moeilijkheden. Of de stoffelijke entourage anders was, zal het volgend hoofdstuk onderzoeken ; in ieder geval moeten we, om alles op zijn ware plaats te zien, onze lens instellen op de onschuld van de mens : *er was nog geen zonde*. Dan blijken die verhoudingen in de stoffelijke wereld een weerspiegeling, een verlengstuk van geestelijke verhoudingen : de mens leeft in vrede en vertrouwelijkheid met God, daar is nog niet die afstand, de mens kent nog niet die instinctieve angst voor de manifestaties van het goddelijke als die van een geduchte onbekende macht, hij leeft gelukkig in Gods nabijheid. De harmonie tussen mens en dier en verder in heel de stoffelijke en animale wereld is een begeleidingsverschijnsel van de harmonie tussen God en mens. Na de zonde is de wet : „ vrees en schrik zal voor u heersen bij alle dieren op aarde " (9, 2). Dat de schrik voor God er bij de mens zo in zit, is ook een gevolg van de zonde (3, 10 ; 4, 14).
Dezelfde harmonie heerste in het samengestelde wezen van de mens zelf : hoewel man en vrouw nog geen kleren droegen — paradijselijk klimaat ! — voelden ze dat tegenover elkaar toch niet als iets beschamends. Tenslotte, hoewel de fysieke constitutie van de mens, in tegenstelling met zijn omgeving, niet anders wordt voorgesteld dan ze uit de ervaring blijkt te zijn, zou de mens toch niet behoeven te sterven. Wat we ook van het paradijs moeten denken, in ieder geval ligt het zwaartepunt van het verhaal in *deze laatste reeks paradijselijke verschijnselen*.

HEEFT DE WONDERTUIN BESTAAN? Om enige voorstelling te geven van de zegeningen van de messiaanse tijd, plaatsen de profeten deze gaarne in een paradijselijke entourage : de oorspronkelijke vrede en vruchtbaarheid zullen terugkeren. Het *vruchtbaarheidsthema* komt veel voor en sluit goeddeels aan bij de reeds sterke uitdrukkingen van de Pentateuch (Is. 30, 23-26 ; 32, 15 ; 35, 1v ; Jer. 31, 12 ; Ez. 34, 26v ; Amos 9, 13 ; Joël 2, 24 ; Zach. 8, 12). Een enkele maal wordt het paradijs vermeld : „Want Jahweh heeft medelijden met Sion, mededogen met al zijn puinen : Hij zal zijn steppe in een Eden veranderen, zijn woestenij in Jahweh's tuin" (Is. 51, 3). „Als Ik u gezuiverd heb van al uw smetten... dan zal men uitroepen : dit woeste land is in een tuin van Eden veranderd" (Ez. 36, 33-35 ; vgl. 31, 7-9 ; Joël 2, 3 ; Gen. 13, 10).

Karakteristieker is het *thema van de vrede* : de tegenstellingen tussen noord en zuid, tussen Israël en de volken, tussen de volken onderling, tussen mensen en mens en dier zullen verdwijnen, omdat er geen zonde meer is, maar slechts kennis van Jahweh en gerechtigheid.

„Dan huist de wolf bij het lam, vlijt de panter zich naast de geit ; samen grazen kalf en leeuw, een kind zal ze weiden. Koe en berin wonen samen, haar jongen liggen bijeen, en de leeuw vreet hooi als het rund ; de zuigeling speelt bij het hol van de adder, het kind steekt zijn hand in het nest van de slang. Dan doet niemand meer zonde of kwaad op heel mijn heilige berg ; want het land is vervuld van de kennis van Jahweh, zoals de bodem der zee is bedekt door het water" (Is. 11, 6-9).

In plaats van doornen zullen dan cypressen opschieten, en in plaats van distels een mirt (Is. 55, 13). Wie als honderdjarige sterft, heet dan jong gestorven, de levensduur zal dan even lang zijn als die van bomen (Is. 65, 17-26 ; vgl. 2, 4 ; 19, 23-25 ; Osee 2, 20 ; Zach. 9, 10).

Dat we dit alles voornamelijk als wijze van voorstellen op moeten vatten, vindt iedereen duidelijk ; de profeten willen hier b. v. niets mededelen omtrent de preciese biologische

geaardheid van de dieren- en plantenwereld der toekomst, hun mededelingen bewegen zich in het geheel niet op dat niveau, het is hun te doen om de geestelijke, religieuze vernieuwing van de mensheid. Om daarover te spreken in een taal die verstaanbaar is en indruk maakt, gebruiken ze deze voorstellingswijze die meer suggestief dan precies wil zijn. Ze hanteren daarbij blijkbaar *een populair, min of meer conventioneel thema,* daar het geregeld en in een als het ware geijkte vorm onder hun pen terugkeert.

Vroeger beschouwde men deze teksten als zinspelingen op Genesis : wat eens in de paradijstoestand stoffelijke realiteit was geweest, wordt bij de profeten tot symbool van hoofdzakelijk geestelijke realiteiten. We zagen echter in het vorige hoofdstuk, dat deze opvatting geen grond heeft. We hebben hier niet met reminiscenties aan Genesis, maar veeleer met een zuiver parallelverschijnsel te maken : *uit de profeten merken we, welke voorstellingen er onder het volk leven.* Dan is het ook voor de hand liggend dat Gen. 2 aan dezelfde populaire opvattingen tegemoet komt als die profetische teksten. Derhalve zullen we achter de wondertuin niet veel meer dan een voorstellingswijze mogen zoeken, waarmee de hagiograaf iets anders zeggen wil dan de letter verluidt.

De hagiograaf deelt dan niet mee, welke *fysisch andere* stoffelijke en animale wereld aan de tegenwoordige wereld voorafging. Hij denkt niet aan een *chronologische* opeenvolging van deze twee bepaalde werelden. Hij spreekt niet over die ideale wereld als over een feit in de fysische en historische orde. Voorzover het de paradijselijke entourage betreft, spreekt hij geen *jugement de fait* uit, maar een *jugement de valeur* (Dubarle).

Er is een meta-fysisch, een op de eerste plaats geestelijk verschil tussen de staat der zonde en die der onschuld. Over die beide staten wil de hagiograaf een waarde-oordeel bijbrengen, hij wil de omwenteling die de zonde teweegbrengt, de ommekeer in de verhouding tussen God en mens, typeren. Daar ligt het centrum van zijn geïnspireerde en

gegarandeerde affirmatie. Die affirmatie wordt echter niet in een abstract oordeel uitgesproken maar resulteert uit een heel verhaal, dat feiten geeft, maar *mèt een waardering en deze op chronologische en stoffelijke schaal geprojecteerd.*

VALS PROBLEEM. De paradijswereld, letterlijk opgevat en dan profaanwetenschappelijk bekeken, stelt een onoplosbaar probleem. Het is een vals probleem. Want het is geen wereld die echt bestaan heeft, het is een onmogelijke wereld. Het fysieke kwaad is een constituerend element van de stoffelijke wereld, wezenlijk gebaseerd als zij is op de *struggle for life,* op de spanning en het evenwicht tussen tegengestelde en elkaar verslindende krachten.

Als we goed toezien, is de paradijswereld niets anders dan de door de hagiograaf waargenomen wereld waaruit hij alle onaangename elementen heeft *weggedacht.* Het kwaad kan echter wel logisch maar niet reëel gedissocieerd worden uit ons heelal. Dat zou alleen maar kunnen in een inderdaad nieuwe hemel en nieuwe aarde, waarin al het stoffelijke in een toestand van vergeestelijking is overgegaan.

Het paradijs is dus naar zijn materiële bijbelse vorm nooit een realiteit geweest. De hagiograaf wil er dan ook niet mee leren, hoe het mechaniek van de wereld vóór de zondeval werkte, hij geeft geen stuk geschiedenis van de materiële wereld dat chronologisch vooraf zou gaan aan en optelbaar zou zijn bij de geschiedenis van de wereld onzer waarneming.

Het is een diepe en waardevolle gedachte om het fysieke kwaad, dat we overal in de stoffelijke wereld tegenkomen, te zien als een gevolg van het morele kwaad. Eens was het morele kwaad er niet. Dat wil de hagiograaf vóór alles duidelijk maken. Volgt daaruit, dat het fysieke kwaad in werkelijkheid niet bestond ?

Het goddelijk scheppings- en heilsplan vormen een eenheid. God schiep een wereld waarin heel zijn heilsplan al verdisconteerd lag ; *Hij ontwierp het geheel dusdanig, dat ook de zonde van het vrije schepsel er in verrekend was.*

Maar de hagiograaf, die de geestelijke omwenteling welke de zonde teweegbrengt, op bevattelijke wijze bij wil brengen, geeft aan de zondeloze mens een stoffelijke omgeving welke beantwoordt aan een goddelijk plan dat nooit doorkruist werd door de zonde. Het zal echter nooit mogelijk zijn om een dergelijke zondeloze wereld te beschrijven met onze op de waarneming berustende kategorieën. Toch heeft de hagiograaf onze kategorieën kunstmatig toegepast : hij zeeft het kwade uit de waargenomen wereld weg, hij houdt iets onbestaanbaars over nl. het paradijs in letterlijke zin opgevat. Maar daarachter ligt de visie en affirmatie van een geestelijke situatie, van gebeurtenissen die zich hebben afgespeeld in de verhouding tussen de mensen en God.
In het vierde hoofdstuk betoogden we, dat de *chaos* niet chronologisch maar slechts logisch aan het zesdagenwerk voorafgaat. Als *contrastbeeld van de voltooide geordende wereld,* biedt hij een logisch uitgangspunt, waardoor het verhaal aanschouwelijk maken kan wat de uitwerking is van Gods scheppingsdaad.
Iets dergelijks vinden we hier terug. Het verhaal wil de uitwerking van de zonde aanschouwelijk maken. Het paradijs is een *contrastbeeld van de feitelijke wereld,* wier verschijnselen de hagiograaf solidair zag — en dat is zijn 'pessimisme' — met het moreel bederf in de mens. Door uit te gaan van een paradijs, geconstrueerd uit de goede elementen van dit ondermaanse, maakt het verhaal aanschouwelijk, hoe de zonde alles bederft en dus de verklaring is van de feitelijke toestand. De zonde is immers aansprakelijk voor die elementen, welke eerst kunstmatig waren weggedacht.
Dit verhaal heeft altijd de nieuwsgierigheid geprikkeld. Wie het zo benadert, heeft bij voorbaat ongelijk. De hagiograaf heeft belangrijker dingen te zeggen. Hij doet een beroep op het geweten. De mens moet gaan beseffen wat hem tot vrede strekt. Het verhaal is er slechts om te illustreren, wat er tussen God en mens gaande is geweest en wat er, als uitvloeisel daarvan, nog steeds gaande is.

Benadrukken we nog eens, dat de hier voorgestane paradijsopvatting nog slechts de entourage raakt, waarbij over de kern van het verhaal nog niets werd uitgemaakt. Merken we reeds op, dat de paradijsmens niets heeft van een onwezenlijke constructie, hij steekt zelfs af bij zijn paradijselijke omgeving.*

Voor de hagiograaf is de paradijsmens een levensechte mens, samengesteld uit een stoffelijk en geestelijk beginsel en derhalve van nature sterfelijk. De geestelijke staat van deze mens projecteert hij in diens stoffelijke entourage en in enige bijkomstige trekken in de mens zelf, zoals voedsel en kleding. Er is grote kans, dat zijn beschrijving van de mens behoort tot de kern van wat hij wil zeggen. We raken hier trouwens aanstonds godsdienstig terrein. Daarom dient zijn leer over de mens zorgvuldig behandeld te worden.

15. NOGMAALS DE WONDERTUIN

DE TUIN EN DE OVERIGE AARDE. De aanhef van het paradijsverhaal zegt, dat er *op aarde* nog niets groeide, daar Jahweh Elohim het nog niet had doen regenen en er geen mensen waren om de bebouwbare grond *(adamàh)* te bewerken (2, 5). Dit is toch wel een aanloop op een echt *scheppings*verhaal : wat er nog niet is, gaat nu komen. De aandacht is bovendien gericht op de aarde in haar geheel.

De schrijver vertelt echter in het vervolg strikt genomen niet, dat de aarde met planten begroeid en met dieren bevolkt werd, maar voor zijn gevoel zal de plantengroei *in de*

* Pas na-bijbelse fantazieën vertonen de neiging om van Adam een *Übermensch* te maken. Het paradijs materiëel-realistisch opvattend, gaf men nl. aan de eerste mens een fysieke en psychologische constitutie welke daarmee overeenstemt. Misschien zijn ook bepaalde theologische speculaties daar niet geheel vrij van.

tuin (gan), en meer nog de schepping der landdieren en vogels aldaar, wel voorzien in dat op heel de aarde geconstateerde gebrek. De tuin dankt zijn ongewone vruchtbaarheid aan Eufraat, Tigris en nog twee rivieren van formaat, *paradijs*stromen maar tegelijk de grote rivieren der oude *wereld*. Ook de leer over de afstand tussen mens en dier (2, 19v) en over de verhouding tussen man en vrouw (2, 18-24) hoort meer bij een algemeen scheppings- dan bij het speciale paradijs-thema ; het betreft hier immers wezenlijke verhoudingen van blijvende aard die onafhankelijk zijn van de paradijstoestand.

In deze gang van het verhaal ligt een zekere tweeslachtigheid. Heeft de hagiograaf de reeds aanwezige verhaalstof onvoldoende aangepast aan het speciale onderwerp dat hij gaat behandelen ? Dat is minstens voor de aanhef aannemelijk, daar ze sterk aanleunt tegen een bekend motief.

Misschien draagt ook het slot van het verhaal sporen van een dergelijke onzekerheid in de voorstellingswijze. Volgens 3, 23v bestaat de straf van de mens hierin, dat hij uit de tuin teruggejaagd wordt naar de *adamah* vanwaar hij door God naar de tuin was verplaatst (2, 15) : voortaan moet hij de buiten-paradijselijke *adamah* bewerken. Deze *adamah* was nooit paradijselijk dus steeds moeilijk te bewerken geweest. Toch lezen we in het vonnis van 3, 17-19, dat de *adamah* gevloekt wordt en sindsdien distels en doornen voortbrengt. Was dan vóór de zonde *heel de adamah* paradijselijk ? Dat zou de tuinvoorstelling eigenlijk overbodig maken.

„ Het is mogelijk, dat in dit bijbelverhaal meerdere overleveringslijnen gebundeld zijn ", zegt ons 12[de] hoofdstuk (blz. 112). Een reconstructie van de literaire wording van het verhaal lijkt ons onmogelijk en valt ook buiten ons kader, maar de bovenvermelde gegevens kunnen er toch enig idee van geven, hoe *eenzelfde leerstellig thema onder variërende verhaalvormen* in Israël geleefd kan hebben. Dit leerstellig thema bevatte dan de drie punten welke nog steeds de kern vormen van het huidige verhaal : 1. de mens werd geschapen in een *bevoorrechte* toestand, maar 2. hij

zondigde, en 3. voor straf kwam hij uit die bevoorrechte toestand in de toestand waarin hij zich nu, blijkens de ervaring, bevindt.

De oneffenheden van de huidige tekst zou men dan hieruit kunnen verklaren, dat dit thema gedurende zijn overlevering in Israël b. v. naar de volgende tweevoudige richting werd geconcretiseerd :

A. 1. De oorspronkelijke *adamah* is gezegend en vruchtbaar ; daaruit vormt God de mens, planten en dieren ;

2. de mens zondigt, b. v. door het eten van een verboden vrucht ;

3. straf : voortaan is de *adamah* gevloekt (3, 17-21).

B. 1. De mens wordt geschapen op en uit de gewone *adamah ;* zijn bevoorrechting bestaat hierin, dat hij 'daarna'* wordt overgeplaatst naar de wondertuin (2, 7. 15);

2. Daar geschiedt de zonde, b. v. door het eten van een verboden vrucht ;

3. straf : de mens moet terug naar de gewone *adamah* (2, 22-24).

Men kan deze suggestie gerust naast zich neerleggen ; het is maar een toelichting bij onze drie inleidende hoofdstukken over Gen. 2-3 (blz. 103vv). En zegt ze ook niet iets over de slechts betrekkelijke waarde der 'inkleding' van het verhaal? We krijgen de indruk, dat de hagiograaf zich hier niet aan objectieve details gebonden voelt, maar dat hij ze naar believen aanpast aan het bepaalde leerpunt dat hij naar voren

* Dit is een duidelijk voorbeeld van wat we noemden een 'projectie op chronologische schaal'. Men neemt immers algemeen aan, dat de mens in de oorspronkelijke gerechtigheid is geschapen. Toch beschrijft de hagiograaf de mens eerst in zijn natuurlijke constitutie om vervolgens, in de overplaatsing naar de tuin, zijn bovennatuurlijke bevoorrechting symbolisch uit te drukken. Op zijn manier onderscheidt hij in de mens natuur en genade ; beider onderlinge verhouding maakt hij aanschouwelijk door wat *natura prius* is als *tempore prius* voor te stellen.

wil brengen. Als hij hier twee overleveringslijnen bundelde, heeft hij de tuinvoorstelling tot grondslag van zijn verhaal gemaakt, maar ze zó onafhankelijk uitgewerkt, dat hij ook bepaalde voor zijn doel nuttige elementen uit de andere voorstellingswijze erin opnam.
Met de tuinvoorstelling kon hij het gewenste relief geven aan zijn leer betreffende de oorspronkelijke bevoorrechting van de mens, terwijl hij het toch ook belangrijk vond om te laten zien, dat *heel de geschapen wereld* solidair is met de mens. Enerzijds zegt hij dus niet, dat de aarde bijzonder gezegend was, omdat hij daarmede de doctrinaire pointe zou ontnemen aan de overplaatsing van de mens naar de tuin, maar anderzijds laat hij na de zonde Gods vloek wèl op heel de aarde neerkomen. Wie wil, kan de gegevens verzoenen door die vloek hierin te laten bestaan, dat de gewone *adamah* door haar natuurlijke onbevoorrechte toestand voortaan pijnlijk herinnert aan het verlies van de paradijsgrond. Maar de letter van het verhaal lijkt beter te passen op 'n positieve verslechtering van de gewone *adamah* tengevolge van de zonde.

WAS DE STOFFELIJKE WERELD OOIT ANDERS ? In ieder geval plaatst het verhaal de eerste mens in een omgeving waar de natuur zich anders gedraagt dan ze nu doet. Heeft daar objectief iets aan beantwoord ? wil de Schriftuur hiermee iets leren over bepaalde toestanden van de stoffelijke wereld ?
De aarde bestond allang voordat er leven mogelijk was, en nog veel langer voordat de mens er verscheen. De aarde bestaat enige miljarden jaren, de mens verschijnt er gedurende het laatste miljoen. Op kleinere schaal overgebracht : wanneer we stellen, dat de aarde nu één jaar bestaat, dan verschijnt de mens er pas op oudejaarsavond ! Zijn er toen opeens andere natuurwetten gaan heersen ? In grote lijnen kan men de ontwikkelingsgang van de stoffelijke wereld o. a. uit de aardkorst aflezen ; astronomie, geologie, biologie en chemie kunnen met haar verfijnde methodes geen spoor

ontdekken van een goddelijke vloek welke de aarde op het einde van haar bestaan getroffen zou hebben.

Hoe de wereld vóór de zondeval ook geweest mag zijn, het valt geheel en al buiten de lijn der openbaring om ons nadere inlichtingen te verschaffen over de stoffelijke structuur daarvan. Men mag in dit opzicht geen enkele conclusie uit de teksten trekken, hun leer beweegt zich op een heel ander niveau, al is ze ook geformuleerd in het perspectief van de toenmalige opvattingen over de stoffelijke wereld.

Het is evenzeer uitgesloten, dat de hagiograaf putte uit *menselijke herinneringen* aan het paradijs, welke dan terug zouden moeten gaan op mededelingen van het eerste mensenpaar zelf. Men mag daarover denken wat men wil, als men maar vasthoudt, dat in deze richting nooit een princiep kan liggen om teksten te verklaren.

De hagiograaf is derhalve overgelaten aan zijn *eigentijdse opvattingen* en aan zijn eigen, overigens zeer beheerste en zinrijke fantasie. Dat is ook wel duidelijk uit het verhaal zelf : de wondertuin schijnt niets anders dan een kunstmatige aanpassing van de ons bekende wereld aan de onschuldige en bevoorrechte toestand van de eerste mens, hij is een zeer geschikt middel om die toestand te illustreren en voor eenvoudige lieden tastbaar te maken.

Bovendien blijkt uit meerdere profetische teksten, dat deze voorstellingswijze min of meer *traditioneel en conventioneel* is. Zelfs Gen. 1 bevat er nog een bescheiden toespeling op (29v; vgl. 9, 3). Onze interpretatie is er dus niet speciaal voor uitgevonden om ons uit één bepaald noodgeval te redden.

We hebben nu wel beslist ontkend, dat het verhaal *concrete bijzonderheden* wil geven over de stoffelijke wereld die aan de zonde voorafging, maar daarmee is nog niet gezegd, dat volgens de Bijbel de wereld toen juist zó was als ze nu is. Aan de wondertuin beantwoordt op de eerste plaats iets werkelijks *in de mens*, de vraag blijft open, of er ook een of ander stoffelijke realiteit *buiten de mens* aan heeft beantwoord, al is het in ieder geval een andere dan die welke het verhaal letterlijk beschrijft. Is, met andere woorden, de

wondertuin, behalve *symbool der menselijke bevoorrechting,* bovendien *symbool van een daaraan beantwoordend stoffelijk milieu ?*

Docta ignorantia lijkt ons hier het best verantwoorde standpunt, maar wil onze onkunde inderdaad *docta* zijn, dan kunnen we niet langs een korte beschouwing van het voor en tegen.

VOOR : SOLIDARITEIT. De verklaring van het paradijs enkel als symbool van een werkelijke toestand in de mens (hetzij enkel geestelijk hetzij geestelijk èn lichamelijk) is wel aantrekkelijk door haar eenvoud en consequentie, maar houdt ze er voldoende rekening mee, hoezeer de H. Schrift steeds het menselijke en het aardse — en in het algemeen het geestelijke en het stoffelijke — in hun concrete eenheid ziet en beschrijft ? Juist de profetische teksten, die tot een symbolische paradijsopvatting uitnodigen, manen tot een zekere reserve.

Ook daar zijn voorstanders van een *louter geestelijke* opvatting. Wanneer men echter de teksten welke de zegeningen van de messiaanse toekomst beschrijven hanteert, ontkomt men moeilijk aan de indruk, dat het stoffelijke en aardse element hier toch 'n zekere rol speelt. Het is waar, dat meerdere teksten mede doelen op *Israëls terugkeer uit de ballingschap* of op een nog vollediger aards herstel van de teruggekeerde gemeente. Sommigen menen, dat hieruit het aardse element in de profetische toekomstvisie voldoende verklaard wordt. Over dit eerste en onmiddellijke voorwerp van de profetie heen, zou de profeet dan doelen op een geheel geestelijke nieuwtestamentische verlossing. Deze constructie is niet erg overtuigend, omdat men de teksten gewoonlijk niet deels op Israëls aards herstel en deels op het N. T. maar volledig op beide tegelijk moet betrekken.

Anderen nemen dan ook aan, dat de profeten wel stoffelijke goederen op het oog hebben, maar dat deze slechts *voorwaardelijk* worden toegezegd, op voorwaarde nl. dat het hedendaags of toekomstig geslacht zich houdt aan de god-

delijke wetten. Men denkt hierbij aan de aardse welvaart die in het Sinaïverbond aan Israël ook voorwaardelijk werd beloofd. Ook deze constructie bevredigt niet, omdat de welvaartsbeloften der profeten te dikwijls samenhangen met hun voorspelling, dat het messiaanse volk trouw zal zijn aan Jahweh's wet, rein zal zijn van zonde en de gerechtigheid zal beoefenen. Om het wat puntig te zeggen : *de Schriftuur houdt wel rekening met een mislukking van het sinaïtisch Verbond maar niet van het Nieuwe.*
Men schijnt hier uit voorspellingen iets te willen bewijzen wat blijkens de vervulling niet helemaal waar is nl. dat het N. T. een louter geestelijke verlossing brengt. De verlossing bestaat toch niet enkel in de reiniging en zaligmaking der zielen. De profetische visie omvat heel het verlossingswerk tot en met zijn voltooiing : *de hele mens zal verlost worden van de zonde en haar gevolgen, en de hem omringende wereld, die omwille van de zonde gevloekt werd, zal op haar wijze ook delen in de totale en uiteindelijke verlossing en vernieuwing van de mens.* Het zou wel vreemd zijn, als de profetische visie op het Godsrijk der toekomst geestelijker zou zijn dan die van het N. T. zelf. Het aardse, lichamelijke en stoffelijke element speelt in het Rijk Gods een werkelijke rol. Wanneer dus de profeten een betrekkelijke nadruk leggen op de aardse zegeningen van de messiaanse tijd, behoeft men daar niet zo 'n probleem van te maken.
Dat is een te radicale reactie op een overdreven letterlijke opvatting welke wil, dat de profeten een *nationale, politieke en economische welvaart* op het oog hebben. Hun terminologie is namelijk ontleend aan de welvaartsbeloften van Sinaï, aan Israëls bloeitijd ten tijde van de monarchie en aan een populaire voorstelling van een paradijselijke tijd, maar zó stereotiep en zó conventioneel, dat ze niet naar de letter verstaan mag worden. Het is blijkbare onmacht, het is een tastende benadering en omschrijving van een buiten alle proporties nieuwe werkelijkheid, welke met deze oude voorstellingskategorieën slechts gesuggereerd kan worden.
Het profetische thema van de aardse welvaart is derhalve

een symbool van de toekomstige goederen, *maar niet enkel naar hun geestelijke inhoud, doch ook voorzover deze doorwerkt tot in het aardse en stoffelijke.*

Deze zienswijze past volledig in de eigen aard van het semitisch denken, dat *totalitair is en weinig abstraherend vermogen bezit* : men ziet de dingen in hun eenheid en onderlinge samenhang ; uit wat als een levende eenheid ervaren wordt kan men moeilijk een element afzonderen en op zich beschouwen. Het hebreeuwse O. T. heeft b. v. geen woord dat ons westers *zielsbegrip* volkomen dekt. Daarom moet men ook aan het O. T. niet vragen, of de ziel na de dood voortbestaat. De hele mens gaat dood, de hele mens leidt dan een soort schaduwbestaan en wanneer, in later tijd, helderder begrippen over het hiernamaals doorbreken, gaat de gedachte allereerst uit naar de verrijzenis van de hele mens.

In deze gedachtengang ziet Israël de mens ook sterk solidair met de aarde waaruit hij genomen is, met de stoffelijke wereld waarmee hij zo blijkbaar verwant is. De vloek van de zonde rust ook op de stoffelijke wereld ; verlossing van de mens brengt, behalve een geestelijke reiniging, niet alleen de verrijzenis van het lichaam, maar uiteindelijk ook een herschepping van de kosmos met zich mede (vgl. Dr. A. Hulsbosch O.E.S.A., *Kosmische verlossing,* in *Het Schild* 28, 1951, blz. 185-191 ; zie ook het vervolgartikel, blz. 213-219).

Wanneer zo ook onze hagiograaf de aarde solidair maakt met de zondeloze mens, is het weinig aannemelijk, dat hij, door de wereld fysisch anders voor te stellen, slechts een stilistische kunstgreep gebruikt om uitsluitend de bevoorrechting van de mens uit te beelden. Hij moet toch wel gedacht hebben, dat daar in 's mensen omgeving iets stoffelijks aan heeft beantwoord, al is hij zich bewust, dat hij er verder niets van af weet en dat zijn concrete beschrijving slechts een conventionele aanduiding is.

TEGEN : SEMITISCHE DENKVORM. De vraag was, of de wondertuin een symbool is van een anders-geaarde stoffelijke wereld. Zoekend naar wat daar voor zou kunnen pleiten, komen we tot de bevinding, dat de hagiograaf best aan een andere stoffelijke wereld gedacht kan hebben. Maar, zegt nu de tegenpartij (die het met het bovenstaande wel eens is, maar voorbarige conclusies vreest), *de beslissende vraag is nooit, wat of de hagiograaf denkt* — hij denkt zoveel wat wij niet behoeven te denken — *maar in hoever de Schriftuur van diens gedachte een bindende mededeling maakt.* We denken er niet aan de algemeen-bijbelse opvatting, dat de lagere wereld solidair is met de mens, zonder meer naast ons neer te leggen. Maar de beslissende vraag is deze : beweegt zich die solidariteitsgedachte, *voorzover ze een leer behelst,* werkelijk op fysisch terrein ? of — wat ongeveer op hetzelfde neerkomt — is ze niet sterk gekleurd door opvattingen die te herleiden zijn tot het semitisch milieu, dus tot door tijd en plaats bepaalde denk- en uitdrukkingsvormen welke *slechts het voertuig en niet de inhoud* zijn van het schriftuurlijk getuigenis ? In deze materie kunnen we zo 'n semitisch element veilig veronderstellen. Herinneren we ons b. v. dat Israël geneigd is eenzijdig de nadruk te leggen op de *groep* ten koste van de persoonlijke verantwoordelijkheid. Denken we aan heel het systeem der reinheidswetten, waarin toch wel, althans aanvankelijk, een groot stuk aanpassing ligt aan volkse opvattingen volgens welke de zonde *een welhaast fysieke besmetting* veroorzaakt. Wij voelen geen verplichting om een paard, dat toevallig een kind doodtrapt, af te maken maar *Genesis* laat God zeggen : „ uw eigen levensbloed zal Ik wreken ; van alle *dieren* zal Ik het terugeisen, zowel als van de mensen " (9, 5). De Wet daalt hier zelfs tot bepaalde voorschriften af (Exod. 21, 28v ; Lev. 20, 15v). Het solidarisme wordt hier voor ons gevoel bepaald eigenaardig ; daar zit iets waardevols maar ook iets onmiskenbaar primitiefs in. We vinden het terug in heel het zondvloedverhaal (6, 7. 12. 17 ; 7, 21-23 ; 9, 10 ; enz.). Als we dit te letterlijk nemen, komen we

in verdacht gezelschap, in apokriefe exegese terecht : „ En de gewelddadigheid nam toe op de aarde, en alle vlees bedierf zijn wandel, van de mens tot het vee en tot de dieren en tot de vogels en tot alles wat zich op aarde beweegt. Zij allen bedierven hun wandel en hun gedrag en begonnen zich onderling te verslinden, en de gewelddadigheid nam op aarde toe " (Boek der *Jubileeën* 5, 2).

Dit is een haastige opsomming, en van vage gegevens. Maar ze wijzen in dezelfde richting : *het is bijzonder eigen aan de semitische manier van denken om menselijke en religieuze verhoudingen tot in het benedenmenselijke en stoffelijke door te trekken.* Is het dan niet de wijste partij om zelfs de algemene vraag die dit hoofdstuk stelde, open te laten en de bijbelse gegevens te nemen voor wat ze in ieder geval zijn : *een religieuze zingeving?* Wanneer de mens anders wordt, wanneer hij door zonde of genade anders komt te staan tegenover de stoffelijke wereld, kan men dat uitdrukken door te zeggen, dat de stoffelijke wereld zich anders gaat gedragen ten opzichte van de mens. *Omdat de mens, naargelang hij anders staat tegenover God, ook de dingen met andere ogen gaat zien, stelt de semitische verteller de dingen zelf anders voor, om aldus een plastische uitbeelding te geven aan een religieuze situatie.*

Was de wereld werkelijk anders ? De exegeet kan geen ja en geen neen zeggen. De man van de natuurwetenschap heeft misschien gegevens om te antwoorden : geen sprake van. De exegeet zal hoogstens oordelen, dat de teksten niet dwingen om aan te nemen, dat de wereld anders was.

En wat de kosmische verlossing betreft, lijkt het ons voorlopig nog erg gewaagd om uit de eindtijd conclusies te trekken voor de paradijstijd. Maar we zijn bereid er over te praten, zodra we wat beter weten wat er in de eindtijd met de kosmos zal gebeuren.

16. „ALS LEEM IN MIJN HAND"

DE 'CHAOS' VAN GEN. 2. Waar het vruchtbare land ophoudt en de woestijn begint, hangt in Egypte en Mesopotamië af van het overstromingsgebied der grote rivieren. Van ouds bestond daar dan ook een uitgebreid kanalensysteem, om door kunstmatige bevloeiing een zo uitgestrekt mogelijk gebied te laten profiteren van de jaarlijkse was. In Kanaän was dat anders. De palestijnse boer toont weinig belangstelling voor het Jordaanpeil, hij voelt zich rechtstreeks op de regen aangewezen. Daarom kan men spreken van de *typisch-palestijnse* kleur van de aanhef van het paradijsverhaal, hoe duidelijk er overigens een echt oud-oosters kosmogonisch aanvangsmotief in te herkennen blijft.

De voorstelling welke achter deze 'chaosbeschrijving' ligt verschilt aanmerkelijk van de *tohoe-wa-bohoe* uit Gen. 1. Enige jaren terug stelde pater Lambert s. j. in een lezenswaardig artikel beide kosmogonieën als 'nat' en 'droog' tegenover elkaar (*Nouv. Rev. Théol.* 1951, 225-243). Hij typeert Gen. 1 als een *cosmogonie aquatique* : de aarde ligt aanvankelijk in de oerzee begraven en het water is als een vijandige oermacht welke door de Schepper bedwongen wordt. In de *cosmogonie sèche* van Gen. 2 daarentegen is het water een element waarvan juist gezegd wordt, dat het ontbreekt, zodat het een bevriend element is. Toch is niet een woestijn of steppe het uitgangspunt van deze kosmogonie, doch veeleer *de uitgedroogde en uitgestorven palestijnse bodem* zoals hij tegen het einde van de hete maanden op regen ligt te wachten.

Er was nog geen enkele struik in het wild (letterlijk : *struikgewas des velds)*, wat betekenen kan, dat de *spontane vegetatie* ontbrak, *en evenmin ontsproot er veldgewas,* wat waarschijnlijk doelt op voor consumptie geschikte gewassen welke de aarde door *bodemcultuur* voort kan brengen. Om twee redenen was de toestand zo : „ Jahweh Elohim had het nog niet laten regenen op aarde, en er was nog geen mens

(adam) om het land *(adamah)* te bewerken ".* De opsomming van wat er niet was dient om de uitwerking van Gods ingrijpen te veraanschouwelijken ; nu gaat de hagiograaf immers vertellen, hoe in het ontbrekende wordt voorzien. Een dergelijke start beantwoordt geheel aan de struktuur van het menselijk denken en voorstellen. Een andere objectiviteit behoeft men er niet achter te zoeken.
De aarde was onproduktief, daar de normale factoren (de regen en de boer) ontbraken. Voor de eerste maal wordt daarin op abnormale, wonderbare wijze voorzien : in de scheppingsperiode wordt het mechaniek der natuur op gang gebracht door factoren die *sui generis* zijn ; daarna kunnen de normale factoren volgens de eens en voorgoed vastgestelde natuurwet aan het werk.
Het *hemel*water liet verstek gaan ; zijn taak wordt overgenomen door het *onderaardse* water : „ een vloed(?) kwam op uit de aarde en drenkte heel het oppervlak der *adamah*" (2, 6). De betekenis van het woord *êd*, waarmee dit oerverschijnsel wordt aangeduid, is onzeker (*vloed, nevel, bron*), maar de aard van het verschijnsel is tamelijk bepaald door zijn plaats van herkomst en door zijn uitwerking, welke die van de regen ver overtreft. De grond moest dan ook niet enkel voor de gewone vegetatie geschikt gemaakt worden, maar Jahweh Elohim moest er mee kunnen werken om er de mens en later de dieren (2, 19) uit te vormen, terwijl een zó gedrenkte bodem ook nodig geacht kan zijn voor de wonderbaarlijke plantengroei van het paradijs.
Men besloot uit het bestaan van rivieren en bronnen, dat er een onderaardse stroom was welke in verbinding stond of één geheel uitmaakte met de wereldoceaan. Misschien is het woord *êd* wel een oude benaming voor die stroom

* De zuiver-hebreeuwse woordspeling, te vergelijken met *homo-humus*, wordt in heel het verhaal volgehouden (2, 7 ; 3, 19. 23) en stempelt het mede tot een zelfstandig-israëlitisch geesteskind.
Er was geen mens, er was niemand of er waren geen mensen ! Van 't begin af is het voelbaar, dat het verhaal eigenlijk alleen maar over de mens wil vertellen.

(Lambert). Dan zou dit vers het eerste ontstaan van bronnen beschrijven : de oerdoorbraak van het *water-beneden* naar het aardoppervlak. Dat zou zeker een echt kosmogonische trek zijn.

DE MENS. De weldaad van het water is er voortaan. Nu gaat de Schepper door een zorgvuldig verteld ingrijpen de aarde voorzien van mensen : „Toen vormde Jahweh Elohim de mens uit aarde (genomen) van de grond, en Hij blies in zijn neus levensadem en (= zodat) de mens werd tot een levend wezen" (2, 7). Het O. T. stelt de mens steeds voor als samengesteld uit twee elementen : een lager beginsel dat tot de stoffelijke wereld behoort, en een hoger beginsel dat van God komt. Volgens het gewone spraakgebruik heet *de reeds bestaande mens* samengesteld uit *vlees* en *geest*.
Het woord *vlees* duidt dan op het levende, dus bezielde 'stoffelijke' organisme van de mens. Hier gaat het echter over *het ontstaan van de mens,* waarbij de nog onverwerkte, levenloze materie ter sprake komt. De geëigende naam daarvoor is *afar,* elders meestal maar niet altijd zuiver vertaald door *stof,* hier weergegeven door *aarde ;* dichters spreken ook van *leem (chómèr).*
Deze tot een menselijke gedaante geboetseerde materie wordt tot *vlees* krachtens een levensbeginsel dat de aarden neusgaten wordt ingeblazen. Zo ontstond de eerste mens, samengesteld uit *vlees* en *geest* welke beide samen de mens maken tot *een levende persoon.*
Het woord *geest* is op te vatten als een geijkte term voor een veelomvattend bijbels begrip *(roeach).* Hier staat een ander woord, *nesjamah,* dat meer uitsluitend en als het ware technisch *ademhaling* betekent ; het wordt nog nader bepaald door *leven,* zodat we letterlijk vertalen *levensadem.*
Voorlopig is er nog geen reden om aan te nemen, dat de hagiograaf langs een of andere natuurlijke of bovennatuurlijke weg achterhaald heeft, hoe de Schepper feitelijk te werk ging ; zijn gedetailleerde gegevens hebben klaarblijkelijk een andere oorsprong. Hij gaat eenvoudig uit van de

voorstelling die Israël van de menselijke constitutie heeft en laat zien, dat de mens naar alles wat hij is, *naar al zijn constituerende elementen,* zijn oorsprong dankt aan God. *Daarom beantwoordt aan de opvatting van de mens als van een tweeledig samengesteld wezen* (dichotomie) *een tweeledig scheppingstafereel.*

De hagiograaf van Gen. 1 leerde op zijn eigen doordachte en theologische manier, dat de mens schepsel is en 'n bijzondere plaats in de geschapen wereld inneemt. Hij zou zijn leer ongetwijfeld op details van Gen. 2 geschoeid hebben, wanneer die werkelijk tot Israëls geloofsbezit zouden behoren. We moeten de verhouding andersom leren zien : door Gen. 1 krijgen we oog voor de leerstellige draagwijdte van het gedetailleerde verhaal van Gen. 2. Hier dezelfde leer als in Gen. 1, maar zeer antropomorf, zeer populair, doch niet minder diep : de mens is het voorwerp van Gods bijzondere zorg, de mens is geheel en al schepsel zowel voorzover hij een *stoffelijk* als voorzover hij een *levend* wezen is.

'GEEST'. Dat is terstond duidelijk voor 's mensen levensbeginsel. God geeft het leven, houdt het in stand en ontneemt het weer, een groot geheim waarvan God alleen de sleutel heeft. Alleen God leeft uit Zichzelf, al het andere leeft door Hem. Het O. T. formuleert deze overtuigingen bij voorkeur in een terminologie welke gebaseerd is op de waarneming van het *ademhalingsverschijnsel.* Wie zijn laatste adem uitblaast is dood ; het leven blijkt uit de ademhaling. Israël denkt en spreekt concreet en vereenzelvigt leven en adem.

Wie daarom Israël meent te moeten verdenken van weet ik wat voor primitieve en materialistische voorstellingen, moet zich maar eens op de menselijke taal bezinnen, met name in deze materie, en dan zal hij bemerken, dat we over het bovenzinnelijke slechts kunnen spreken in woorden die van huis uit zijn afgestemd op de zintuiglijke waarneming.

Zo is deze bijbelse terminologie op te vatten als een geijkte concrete aanduiding, welke *heel het ervaringsverschijnsel*

oproept b. v. van een mens die beweegt en handelt, spreekt en denkt en streeft, in één woord, *leeft* krachtens een geheimzinnige impuls die ergens van zijn binnenste uitgaat.
Wat de juiste aard van dat raadselachtig beginsel ook moge zijn, het is voor de mens een uiterst precair bezit : hij heeft enkel maar wat adem in zijn neus (Is. 2, 22), hij heeft zijn adem slechts te leen (Wijsh. 15, 16). God is leven, Hij is 'geest', de mens is 'vlees', aarde, leem. Men lette b. v. op het parallellisme in Is. 31, 3 : „ Egypte is mens en geen god en zijn paarden 'vlees' en geen 'geest' ".
Alles wat ademhaalt (Ps. 150, 5) leeft op Gods adem, want God *is de god der 'geesten'-in-alle-vlees* (Num. 16, 22 ; 27, 17 ; vgl. Openb. 22, 6).
„ Ontneemt Gij hun de adem *(roeach)* : ze sterven... zendt Gij uw geest *(roeach)* uit : zij worden geschapen " (Ps. 104, 29v). „ Indien Hij zijn gedachten (*lêb* = hart) slechts op Zichzelf richtte, en zijn geest *(roeach)* en zijn adem *(nesjamah)* tot Zich terugtrok, zou alle vlees onmiddellijk sterven en de mens tot aarde terugkeren " (Job 34, 14v).
Geen sterveling weet echter „ langs welke weg de levensgeest in het gebeente vaart binnen de moederschoot" (Pred. 11, 5).
We nemen niet aan, dat de hagiograaf van Gen. 2 aangaande de eerste mens beter op de hoogte was. Zijn voorstelling van zaken steunt op Israëls overtuiging, dat mens en dier hun levensadem danken aan de Schepper. Ook het dier (Gen. 6, 17 ; 7, 15. 22) ! „ Mens en dier hebben hetzelfde lot. De een moet sterven even goed als de ander ; want beiden hebben zij dezelfde adem " (Pred. 3, 19). De menselijke waardigheid wordt dus niet geleerd door het algemene feit, dat de mens levend wordt door Gods adem. Betreffende dit punt ligt de kracht van de tekst in de zo persoonlijke en rechtstreekse manier waarop God zijn adem meedeelt ; alleen de waarneming van specifiek menselijk leven kan zo 'n voorstelling inspireren : *de mens staat als persoon tegenover God.* De voorstelling is vaag maar suggestief en kan daarom terecht in verband gebracht worden met de latere leer over de waarde en de onmiddellijke schepping van de mensenziel.

Het ziet er naar uit of *beeld Gods* van Gen. 1 de theologische omschrijving van dit plastische gegeven is.
Er ligt echter niet de minste zinspeling in op *onsterfelijkheid,* integendeel, met opzet brengt de hagiograaf naar voren in welk een broos vat de mens de goddelijke adem met zich meedraagt.

'STOF'. Ons woord *aarde* heeft meerdere betekenissen ; het hebreeuws heeft daar telkens een ander woord voor : *èrès* (= aardschijf, vasteland), *adamah* (= voor vegetatie geschikt land), *afar* (= losse grond, losse aarde ; naar omstandigheden is dat soms *slijk,* modder, soms *stof* in de zin van verpulverde aarde). God vormde de mens uit *afar* van de *adamah,* nadat deze gedrenkt was door een uit de *èrès* opkomende vloed.
We voelen veel voor een standaardvertaling van *afar ;* in enige nederlandse biblismen is *stof* geijkt ; *stof* roept meestal een verkeerd beeld op, het zou als geijkte term (zoals *vlees, geest* en dergelijke) op de duur de bijbelse *gevoelswaarde* gaan benaderen.
In ieder geval moet een fundamentele woordspeling van het verhaal bewaard blijven. Waarom in 2, 7 van *kleiaarde* spreken en in 3, 19 vertalen : „ ge zijt stof en tot stof keert ge terug " terwijl *stof* hier even aanvechtbaar is als in 2, 7 ?
In 2, 7 leidt *stof* tot een vals beeld : stof is te droog en niet hanteerbaar. De hagiograaf bedoelt *(losse) aarde,* feitelijk *slijk.* De klassieke vertaling van 3, 19 doet ons vóór alles denken aan het feit, dat het *lichaam* (de tekst spreekt, zoals in 2, 7, van de *mens* zonder meer) *tot stof vergaat,* maar de hagiograaf doelt vóór alles op de *beaarding* na de dood ! Dat blijkt uit het bijbels spraakgebruik en hier in het bijzonder uit het parallellisme met : „ tot ge terugkeert tot de *adamah,* want daaruit zijt ge genomen ".
Zoals de mens uit aarde gemaakt werd, zo wordt hij weer aan de aarde teruggegeven, hij wordt weer één met de aarde. Het mensenleven is een gang van de ene moederschoot naar de andere (Job 1, 21 ; Eccles 40, 1 ; Pred. 5, 14).

Daarin ligt vanzelf de gedachte opgesloten, dat de mens weer wordt wat hij was, vóórdat de Schepper hem de levensgeest inblies, namelijk aarde. Twee innig verwante gedachten spelen hier dus door elkaar : 1. de mens komt uit de aarde en keert weer tot de aarde terug (aarde als *plaats*); 2. de mens werd uit aarde gemaakt en gaat weer in aarde over (aarde als *materie*). Eén en dezelfde hebreeuwse formule kan zonder enige wijziging beide gedachten uitdrukken. De contekst moet telkens uitmaken, welke gedachte op de voorgrond staat. In een tekst als deze :

„ Alles komt op dezelfde plaats terecht : alles is ontstaan uit het 'stof', alles keert terug tot het 'stof'. Wie weet of de 'geest' der mensen omhoog zal stijgen en die der dieren zal afdalen tot onder de aarde (Pred. 3, 20v) ? "

is de beschouwingswijze plaatselijk, terwijl de volgende tekst :

„ Indien Gij hun 'geest' wegneemt, sterven ze en keren ze terug tot hun 'stof' " (Ps. 104, 29),

schijnt te betekenen, dat van de mens bij de dood niets anders achterblijft dan een hoopje aarde dat eens de materie was waaruit hij werd gevormd.
De plaatselijke voorstelling overheerst zeker, wanneer men over de doden spreekt als degenen die in het 'stof' *liggen* (Job 7, 21 ; 20, 11 ; 21, 26), *slapen* (Dan. 12, 2 ; vgl. Ps. 22, 30), *wonen* (Is. 26, 19), *afdalen* (Ps. 22, 30 ; Job 17, 16). Daarom mag men deze nuance zeker niet verwaarlozen in de formule *terugkeren tot (het) 'stof'* (ook nog Pred. 12, 7; Job 10, 9 ; 34, 15 ; Eccles. 17, 1 ; 40, 11). Te vergelijken zijn : Ps. 22, 16 ; 30, 10 ; 103, 14 ; 146, 4 ; Job 17, 13v. Het tekstbeeld van de *vetus latina* (en dus van de LXX) verdient in dit verband vermeld te worden. „ *Et finxit (plasmavit) Deus hominem pulverem de terra...* (2, 7) ...*donec convertaris (revertaris) in terram ex qua sumptus es : quia terra es et in terram ibis* " (3, 17).

Bij 2, 7 noteert Augustinus : *Quod quidam planius interpretandum putantes dixerunt : „ Et finxit Deus hominem de limo terrae ;" quoniam superius dictum fuerat : „Fons autem ascendebat* etc." *ut ex hoc limus intelligendus videretur, humore scilicet terraque concretus (de Civ. Dei* XIII 24, 1 ; PL 41, 399).

Met dat al is het steeds duidelijker geworden, dat de Schepper werkt met losse aarde welke Hij zo maar uit de grond nam. Wat doet Hij er mee ? Het hier gebruikte woord *(jasar)* is een technische term in het pottenbakkersbedrijf. Jahweh Elohim gaat te werk als een pottenbakker : Hij modelleert en boetseert de losse aarde tot ze de vorm van een mens heeft.

Het veelvuldig figuurlijk gebruik van het werkwoord pleit niet tegen de technische zin doch veronderstelt ze. Het is een lievelingswoord van Isaias : Jahweh is Israëls 'Formeerder' (Statenbijbel). Uit zijn uitleg blijkt de technische gevoelswaarde : „ En toch, Jahweh, zijt Gij onze Vader, wij zijn het leem, en Gij onze 'Formeerder', en het werk uwer handen zijn wij allen " (64, 7). Gen. 2, 7 laat geen twijfel toe, omdat de voorstelling van de Schepper als een *dieu-potier* algemeen oud-oosters en tevens echt bijbels is ; vervolgens ook, omdat de vermelding der materie aan het werkwoord noodzakelijk een concrete zin geeft. Weliswaar werkt de pottenbakker niet met aarde (*afar*) maar met leem *(chómèr)*. Daaruit volgt niet, dat de hagiograaf het pottenbakkersmotief loslaat, maar alleen, dat hij daarenboven, door het opvallend gebruik van *afar*, nog een ander leerpunt naar voren wil schuiven. Overigens liggen *afar, chómèr* en *jasar* in het bijbels gebruik niet zo ver uit elkaar (Ps. 103, 14 ; Job 10, 9 ; 4, 19 ; vgl. Job 30, 19 ; 27, 26).

LEER. Losse aarde als materie ligt niet voor de hand, ze werd dus bewust gekozen. Het is duidelijk waarom. De hagiograaf wil voorop vaststellen, hoe gering en onbelangrijk de mens uit zichzelf is, hoe sterfelijk (namelijk voor het graf bestemd) hij van nature is. Op deze grondslag rust het

verdere verhaal, want zo blijkt pas, hoe onverdiend de bevoorrechting van de mens was en hoe monsterachtig zijn streven om aan *elohim* gelijk te worden ; hoe rechtvaardig derhalve het goddelijk vonnis. Dit voorbeeld staaft onze vroegere bewering, dat de plastiek van dit verhaal zorgvuldig gekozen is en dat de hagiograaf zijn materiaal zelfstandig bewerkt en plooit naar de leer die hij mee wil delen. Hij laat dus de kans niet ongebruikt om dit leerpunt in zijn voorstelling van zaken te verwerken, zonder daarbij echter het pottenbakkersmotief los te laten, want dit heeft ook nog iets belangrijks te zeggen.

In het bijbels gebruik van dit motief spelen weer twee gedachten door elkaar : 1. 's mensen *broosheid* en vergankelijkheid, in Genesis nog onderstreept door de gebruikte materie (*afar*) ; 2. 's mensen algehele *afhankelijkheid* : alles wat hij is, is hij door zijn Schepper, Die hem dus naar goeddunken letterlijk maken en breken kan, zonder dat Hij daarvoor aan de mens verantwoording schuldig is.

Het tweede punt heeft zijn klassieke uitbeelding gevonden in Jer. 18, 1-12. „ Zou Ik niet gelijk deze pottenbakker met u kunnen doen, huis van Israël ? Zie, gelijk leem in de hand van de pottenbakker, zó zijt gij in mijn hand " (6). En Isaias : „ Zal de potscherf in twistgeding treden met zijn boetseerder ? zegt leem soms tot hem die hem kneedt, wat maakt ge ? en zijn werkstuk : ge zijt onhandig ? Wee, die tot zijn vader zegt : waarom verwekt ge, enz." (45, 9). Het wordt een geijkte beeldspraak (Is. 29, 16 ; Eccles. 33, 13 ; Rom. 9, 20vv ; vgl. Job 4, 17-19 ; 33, 4-6 ; 10, 8v).

Vele van deze teksten zeggen vooral, dat *het bestaan* van de mens geheel in Gods hand ligt. Genesis concentreert deze gedachte op *het ontstaan* van de mens, zodat dit populaire motief een leerinhoud krijgt waarvan Gen. 1 met behulp van de term *bara* (scheppen) wederom de theologische omschrijving zal geven.

Pater Lambert vertelt hoe hij in Palestina een pottenbakker bezig zag. (Onze waarneming strekt zich niet verder uit dan Maastricht, centrum van keramische kunstnijverheid.)

Het wonder zit in de hand, in de greep van de vakman. De leek krijgt terstond de indruk van *scheppende arbeid*, door het gemak waarmee en het tempo waarin vormeloze leemkluiten omgetoverd worden in sierlijke kannetjes en kruikjes van allerlei vorm. Beter dan de moderne mens verstaat Israël door dagelijkse waarneming de draagwijdte van deze beeldspraak.

De hagiograaf leert dus buitengewoon veel over de *aard*, de natuur van de mens ; hij geeft een oordeel over zijn waarde, over zijn verhouding met God en met de wereld. Wil hij daarmee ook iets leren over de *wijze waarop* de mens feitelijk ontstaan is ? De enscenering en formulering zijn zorgvuldig gekozen, niet echter op grond van een gedetailleerde openbaring. De details hebben een algemeenmenselijke grondslag, we vinden ze overal in het Oude Oosten ; de hagiograaf heeft ze gebruikt, ze tot voertuig gemaakt van een bijzonder rijke jahwistische leerinhoud : Jahweh gaat te werk als een oosterse *dieu-potier*, maar in Genesis is dit beeld de populaire vertaling geworden van Jahweh's transcendentie en immanentie.

Het voorstellingsmateriaal van heel het tafereel berust op de volkse waarneming van het stof-geestelijk wezen dat de mens feitelijk is. Het materiële detail is er niet om te leren, *hoe* de mens geschapen werd, maar *hoedanig*, *als wat voor een wezen* hij geschapen werd (Junker). De elementen, opgeleverd door 'n onfilosofische analyse van de *bestaande* mens, bieden het materiaal voor een *ontstaans*geschiedenis, ze worden geprojecteerd op *genetische* schaal. Dat is het geheim van deze hagiograaf : hij maakt zijn *leer* tot een *verhaal*, en dat is juist wat hij voor zijn volkje nodig heeft.

Heeft het dan nog zin moderne theorieën over het ontstaan der mensheid te bewijzen of te weerleggen uit Gen. 2 ? De hagiograaf is evenmin voor als tegen evolutie. Het hele vraagstuk is hem onbekend. Hij herleidt eenvoudig alle soorten die hij waarnam tot Gods scheppingsdaad als hun bginpunt : *God heeft de soorten gemaakt zoals ze nu zijn.* Hij maakte sommige dieren tam, andere wild (2, 20) ; zo

maakte Hij (vóór de dieren!) de mens, die immers iets heel aparts is in deze wereld.

Boetseren en *blazen* is beeldspraak. Verder niet? kan men soms boetseren zonder materie te gebruiken? Is de vermelde materie niet een onmisbaar onderdeel van het eenmaal gekozen beeld? *Moet men dan houden*, dat de mens *uit een reeds bestaande stof* gevormd is? Zou men b. v. niet mogen houden, dat de mens *uit niets geschapen* werd?

Een groep geleerden voelt niet voor evolutie en ziet in Gen. 2, 7 de mededeling, dat God in feite *levenloze* materie gebruikte. Een andere groep neemt ze aan en daarom zou de H. Schrift in Gen. 2, 7 doelen op reeds *levende* (dierlijke) materie. En de middenweg: levend of niet, maar materie!

Dat zijn allemaal naweeën van het oude *concordisme*, volgens hetwelk de inspirerende God aan zijn onfeilbaarheid verplicht was rekening te houden met de latere vondsten der wetenschap: waar God spreekt, moet zijn woord op een of andere wijze ook de wetenschappelijke waarheid uitdrukken.

Om Gen. 2, 7 te verstaan moeten we niet vragen wat ónze tijd, maar wat de tijd van de hagiograaf over het ontstaan van de mens dacht. Niet ónze opvatting maar die van de hagiograaf werd het voertuig der openbaring, en deze is niet gericht op ónze wetenschappelijke voorlichting maar op het heil der mensen van alle tijden. Iedere tijd heeft zijn eigen wetenschap, maar het woord Gods blijft in eeuwigheid.

17. DE TUINVOORSTELLING

Het scheppingstafereel (Gen. 2, 7) zinspeelt niet op 's mensen onsterfelijkheid, integendeel, het legt grote nadruk op zijn sterfelijkheid. Het doodvonnis (3, 19) kan er dan ook op teruggrijpen. Inderdaad, door de goddelijke *levensadem*

(nisjmat chajjim) wordt de mens een levend wezen *(nèfèsj chajjah)* wat de dieren óók zijn (Gen. 1, 21. 24 ; 9, 10. 12. 15), die trouwens óók een *levensgeest (roeach chajjim)* hebben (6, 17 ; 7, 15) en zelfs een *adem van levensgeest (nisjmat-roeach chajjim* 7, 22) welke niet minder van God is uitgegaan.
Het is niet verantwoord uitdrukkingen welke, toegepast op de dieren, het vergankelijk leven betekenen, in een zo verwante contekst te verstaan van menselijke onsterfelijkheid. Bovendien past het tafereel van Gen. 2, 7 in een geheel van bijbelteksten die zeggen willen hoe broos en vergankelijk de mens uit hoofde zijner constitutie is.
De hagiograaf tekent derhalve de mens zoals we die uit ervaring kennen. Door de goddelijke scheppingsdaad is de mens voltooid in deze zin, dat hij nu alles heeft wat de mens tot mens maakt, niet meer en niet minder.

FUNCTIE VAN DE TUIN. Daarna pas „ plantte Jahweh Elohim een tuin in Eden, in het oosten, en daar plaatste Hij de mens die Hij gevormd had" (2, 8).
De hagiograaf vertelt niet, dat de Schepper nog iets aan de mens verandert, maar feitelijk blijkt de mens nu heel anders geworden dan hij op grond zijner schepping was. We kennen onszelf niet meer in hem terug : *hij is het contrastbeeld van wat wij nu zijn.* Pas wanneer de mens na de zonde uit de tuin verwijderd is, vinden we onszelf weer in hem terug. Nu is de mens weer geworden wat hij krachtens zijn constitutie is. Dit is geen gezochte beschouwing. Het verhaal draait erom.
Per slot van rekening luidt het goddelijk vonnis : Ik maak je weer tot wat je van huis uit bent ; dat weet je nog niet, maar Ik zal het je nu zeggen, zodat je je niets meer behoeft te verbeelden. Je bent *adam van de adamah,* en dat in meer dan één zin : *van de gewone adamah* heb Ik je *overgeplaatst naar de tuin,* dus terug nu naar je eigen adamah : niet in de tuin maar op de adamah zul je moeten *wonen,* niet de tuin zul je moeten verzorgen maar de adamah zul je moeten *be-*

werken (2, 15 en 3, 23), niet van de tuinbomen maar van de adamah zul je moeten *eten* (2, 16 en 3, 17). Maar vooral ben je *adam van de adamah, omdat Ik je uit adamah heb gevormd.* Wanneer Ik je dus heden terugjaag naar de adamah dan is dat ook het begin van het einde ; je hoort daar van nature zo thuis, omdat je eruit gemaakt bent en dus eens weer één zult zijn met de adamah, zelf weer adamah geworden (3, 19). En dat is de definitieve bezegeling van je onherroepelijke terugkeer tot de adamah.

Volgens de uitdrukkelijke leer van de hagiograaf ligt dit alles dus in de lijn van de menselijke natuur. Tegelijk leert hij niet minder uitdrukkelijk — eerst door Gods bedreiging, dan door het vonnis, tenslotte door de uitvoering ervan — dat het een *straf* is voor de zonde. *Omdat ge dit gedaan hebt en gegeten hebt van de boom waarvan Ik u gezegd had : ge zult er niet van eten, daarom...* Dus tegelijk consequentie van natuur en van zonde, tegelijk natuurnoodzakelijk en toch als strafmaatregel volgend.

Hier is maar één middenterm mogelijk : goddelijke gunst. God beminde de mens meer dan Hij het op grond van louter schepping aan Zichzelf verplicht geweest zou zijn en daarom wilde Hij hem vrijwaren van de pijnlijke consequenties zijner verwantschap met de *adamah.* God wilde derhalve een mens met *bovennatuurlijke* voorrechten. Door de zonde verliest de mens Gods voorkeurliefde. De zonde brengt dus als straf met zich mee, dat de natuur haar gewone loop gaat.

Leert de hagiograaf ergens iets van deze bovennatuurlijke bevoorrechting ? De hele struktuur van het verhaal is er op aangelegd om dat te leren, *daar dient nu juist de hele tuin voor.*

Om een eerste zonde te vertellen heeft de hagiograaf geen tuin nodig, maar wèl als de eerste mens meer had dan hem toekwam en wanneer hij dat meerdere door de zonde verloor. Want dan kan hij onderscheiden tussen de schepping van de mens en diens overplaatsing naar de tuin, om dan vervolgens na de zondige daad de mens weer terug te laten

keren tot zijn louter-schepseltoestand, doordat God hem wegjaagt uit de tuin.
Zó geeft de hagiograaf zijn oplossing van het probleem van het kwaad. Jahweh heeft de mens oorspronkelijk niet zó gewild als hij nu is : een oerzonde is daar aansprakelijk voor.

GESPREK MET EEN THEOLOOG. De mens werd buiten de tuin geschapen. Er zijn er genoeg die het nog nooit hebben opgemerkt, zelfs onder theologen die overigens tamelijk veel van de eerste mens afweten. Hoe zou men een detail, dat zo beslissend is voor de struktuur van het verhaal, ongestraft kunnen verwaarlozen ? Zo komen ze er toe te menen, dat uit Genesis weinig of niets blijkt van een *bovennatuurlijke* bevoorrechting ; inderdaad, wat ze nog weten aan te halen, houdt geen steek.
Met z'n allen te zamen weten we heel goed, dat zowel Vaders als Middeleeuwers in tekstverklaringen, die we technisch-onjuist moeten noemen, aanleiding vonden om waardevolle gedachten te ontwikkelen. Zo kunnen we vasthouden, dat de mens in genade werd geschapen en tegelijk weten, dat noch Gen. 1, 26 noch 2, 7 daartoe als Schriftbewijs kunnen dienen, daar beide teksten *de mens als zodanig* willen typeren. De theologen weten dat ook, maar vergeten, dat de mens op die manier in zijn naakte natuur buiten de tuin staat.
In de Middeleeuwen heeft men dat ingezien, zodat een dispuut kon ontstaan over de vraag, op welk ogenblik van zijn bestaan Adam zijn voorrechten ontving. Sint Thomas kwam na enige aarzeling tot de mening, dat dit het eerste ogenblik geweest moest zijn. De tuin voegt daar nog slechts een voorrecht bij : een wonderbare materiële gelukstoestand, passend bij 's mensen meer geestelijke voorrechten. De mens is bevoorrecht geschapen ; speculatief gezien sluit dat beter, het past ook beter bij de overtuiging der Vaders. Maar Genesis kent dan geen onderscheid meer tussen natuur en genade. De zonde vernietigt de oorspronkelijke 'menselijke' natuur. Origenes schijnt gelijk te hebben : de dierenhuid,

waarmee God de gevallen mens bekleedt, is het sterfelijk lichaam. Ten einde raad laat de theologie Genesis dan maar los om te vluchten in de armen van Sint Paulus.

Alleen een minder slaafs-letterlijke exegese kan hier uitkomst brengen. Op de eerste plaats zegt ze, dat het verhaal hier geen chronologische opeenvolging van feiten geven wil. Ook het scheppingstafereel vermeldt twee etappes in Gods werk : eerst het lichaam, dan de levensadem. Moeten we daar aan een opeenvolging van goddelijke handelingen denken ? Neen, op deze wijze maakt de hagiograaf onderscheid tussen de elementen die hij in de voltooide menselijke natuur waarneemt, in vertelvorm geeft hij een leer over de mens. Op dezelfde wijze onderscheidt hij tussen schepping en overplaatsing en laat hij het ene nà het andere gebeuren. Is dat bindende chronologie ? Neen, *de hagiograaf onderscheidt in de eerste mens, zoals hij concreet door God gewild werd, een natuurlijk en een bovennatuurlijk element. Daarvoor en daarvoor alleen heeft hij de tuin nodig.*

Op de tweede plaats zou de exegese graag aan de theologen ter onderzoeking overlaten of en in hoever hun erfelijke beschouwingen over een *materiële gelukstoestand* van de eerste mens tot een exegetisch misverstand uit vervlogen tijd herleid mogen worden. De tuin wil iets belangrijkers zeggen. Wordt er desondanks ook nog iets mee gezegd over de stoffelijke omgeving van de eerste mens ? Laten we het wagen, de kwestie algemener te stellen.

In de loop der eeuwen, te beginnen met het Nieuwe Testament zelf, is over het paradijsverhaal meestal gedacht vanuit ongeveer gelijke exegetische veronderstellingen. Uit die eeuwenlange gedachte is tenslotte het theologisch tractaat over de eerste mens gegroeid. Wat als gegeven beschouwd werd, wist men te structureren in een samenhangend geheel: de theoloog voelt zich het gelukkigst, als hij uit één fundamenteel gegeven de struktuur van de eerste mens met paradijs en al kan afleiden. Hij heeft daarbij stof tot dispuut in overvloed, zodat het begrijpelijk is, wanneer hij helemaal geen behoefte gevoelt om uit zijn eigen kring te komen.

Geen verstandige exegeet zal een theologische deductie naast zich neerleggen, maar als hij zo louter om te leren eens wat snuffelt in de werkwinkel der theologen komt toch wel eens de vraag bij hem op : moet dat *scholion* of *corollarium* of zelfs die *status quaestionis* niet van de grond af aan opnieuw gedacht worden, wil ze de nodige nuance krijgen, *nu er verandering gekomen is in het exegetisch uitgangspunt ?*

INRICHTING VAN DE TUIN. Met dat al is de boven uiteengezette doctrinaire betekenis van de tuin nog tamelijk onbekend. We kunnen er daarom niet licht overheen stappen, we moeten trachten de aard van de tuin nader te bepalen. Eerst echter enig voorbereidend werk.

De tekst waar we van uitgingen (2, 8) vermeldt twee dingen : de tuinplanting en de overplaatsing van de mens. Beide worden nog nader toegelicht. Eerst horen we iets over inrichting en ligging van de tuin (2, 9-14), daarna wordt nog eens herhaald — maar ook dit nu iets nauwkeuriger — „ en Jahweh Elohim nam de mens en zette hem neer in de tuin van Eden om hem te bewerken en te bewaken " (2, 15).

Het woord *eden* wordt hier, zoals in 2, 8 gehanteerd als een aardrijkskundige eigennaam (vgl. 2, 10 en 4, 16). Daaruit volgt niet, dat een bepaalde plaats of streek inderdaad zo heette en door de hagiograaf bedoeld wordt. Hebreeuwse oren worden noodzakelijk herinnerd aan de gelijkluidende soortnaam welke *lust, genoegen* betekent. Het ziet er naar uit, dat *eden* een eigennaam is van populaire makelij — zo ongeveer als bij ons *Luilekkerland* — en geen eigen vondst van de hagiograaf, daar de naam nog achtmaal bij de profeten voorkomt, bij Isaias parallel met *de tuin van Jahweh* (vgl. Gen. 13, 10), bij Ezechiël met *de tuin van* (of : *der*) *elohim*. De geografische fictie wordt noch echter en krijgt nog meer sfeer door de toevoeging *in het oosten* (vgl. 3, 24 en 4, 16), namelijk ten opzichte van Kanaän, zoals de vermelding van Eufraat en Tigris bevestigt.

Het woord *tuin (gan)* van de grondtekst veronderstelt een

omheinde afgesloten ruimte van min of meer kunstmatige aanleg. In navolging van de LXX verstaat de Vulgaat met haar *Paradisus voluptatis* het woord *eden* als soortnaam en denkt zij bij *tuin* aan de *park*aanleg der perzische koningen. Als perzisch leenwoord komt *paradijs (pardês)* driemaal voor in het latere bijbelhebreeuws (Hoogl. 4, 13 ; Neh. 2, 8 ; Pred. 2, 5). De Prediker laat koning Salomon zeggen : „ Ik legde mij tuinen (meervoud van *gan*) en lusthoven (mv. van *pardès*) aan en plantte daar allerlei vruchtbomen in. Ik liet mij watervijvers graven om er een woud van jonge bomen mee te besproeien ". *Tuin* staat hier parallel met *park*. De tuin van Genesis heeft niet alleen door zijn waterrijkdom en bomen trekken van zo 'n perzisch koningspark, maar ook hierdoor, dat hij inderdaad als zo 'n koninklijk domein gedacht is dat alleen toegankelijk is voor de koningskinderen en het hofpersoneel. Want *al wordt de tuin pas na de mens en met het oog op hem geplant, alles te zamen is hij toch een goddelijke tuin.* Het is niet krachtens geboorterecht, het is zuiver gunst, dat de eerste mens er mag verblijven en hem mag bewerken en bewaken. In Neh. 2, 8 is sprake van *Asaf, de koninklijke houtvester,* letterlijk : *de bewaker (sjômêr) van het koninklijk park (pardês)*. De tuin wordt niet aan de mens in eigendom geschonken, het is Gods tuin, maar de mens krijgt er het vruchtgebruik van (2, 16) en draagt er de verantwoordelijkheid voor als *sjômêr* (2, 15) dat is als opzichter, zowel door bewaking als verzorging (vgl. Spreuk. 27, 18).
Jahweh Elohim plantte dus een tuin. „ Hij deed namelijk uit de (paradijselijke) adamah allerlei bomen opschieten (die) een lust (waren) om te zien en goed om te eten ; en de boom des levens (stond) in het midden van de tuin en de boom van het goed en kwaad kennen " (2, 9).
Misschien kwam dit geboomte wel als bij toverslag uit de grond te voorschijn, want het zijn zeker geen gewone aardse bomen, maar verwant met die van Ezechiëls en Johannes' visioen : bomen wier bladeren niet verwelken en geneeskrachtig zijn en wier vrucht niet opraakt, daar ze elke

maand vruchten dragen (vgl. Ezech. 47, 12; Openb. 22, 2). Dus sier- en fruitbomen? Wel beter: sierbomen die tevens vrucht dragen. Van andere planten of ander plantaardig voedsel wordt niets gezegd. Omdat de paradijsmens slechts te plukken heeft en niet moeizaam behoeft te oogsten? Wel eenvoudiger: omdat alleen bomen in het verdere verhaal een rol spelen.

De twee in het bijzonder genoemde bomen kunnen geen van beide in het verhaal gemist worden. De hagiograaf laat Eva zeggen, dat de verboden boom, die blijkens 2, 17 en 3, 5 de kennisboom is, in het midden staat (3, 3). Die befaamde moeilijkheid wordt in bovenstaande vertaling zonder enige tekstwijziging opgelost door het laatste zinsdeel als onafhankelijk en als specificatie van het eerste op te vatten en aldus beide bomen in het (natuurlijk niet mathematische) midden te plaatsen: *en in het midden van de tuin (stonden) de levensboom en de kennisboom.* Het is overigens niet zo volstrekt nodig, dat alle kleine details volmaakt met elkaar kloppen: inderdaad is de voor de hand liggende veronderstelling van 3, 3 dat er slechts één boom in het midden staat.

LIGGING VAN DE TUIN. De wonderbaarlijke vruchtbaarheid van de tuin hangt samen met zijn waterrijkdom (vgl. Gen. 13, 10): de tuin is het brongebied van vier rivieren (2, 10-14). Vers 10 wordt gewoonlijk zo vertaald, alsof in de tuin een grote stroom ontsprong die zich pas *buiten de tuin* in vieren splitste. Een vertaling echter waarbij de splitsing *in de tuin zelf* plaats vindt, is zeer goed mogelijk en zelfs vereist door de tekst, daar hij zegt, dat heel de tuin bevloeid werd, waartoe een vertakking buiten de tuin al heel weinig bijdraagt.

De laatst genoemde rivier, de *Eufraat,* ligt het dichtst bij Kanaän en is daar bekend als dé Rivier zonder meer; nadere omschrijving is dan ook niet nodig. Daarop volgt de *Tigris,* „die ten oosten van Assjoer stroomt", wat bijzonder nauwkeurig is, als met *Asjsoer* de stad en verklaarbaar als er de landstreek mee bedoeld is. De twee overige rivie-

ren, *Gichôn* en *Pisjôn*, waren blijkbaar het minst bekend, daar ze het uitvoerigst omschreven worden. Die omschrijving brengt ons en waarschijnlijk ook de palestijnse boer geen stap verder, maar versterkt wel in hoge mate de indruk, dat de tuin in een wonderbare streek ligt. Men heeft ze geïdentificeerd met allerlei rivieren in Noord-Mesopotamië of Armenië en met enige van de vele kanalen in Zuid-Mesopotamië, aldus een noordelijke of een zuidelijke ligging van het paradijs verdedigend. Het probleem, waar het paradijs werkelijk gelegen heeft, is zinloos. De vraag kan alleen maar zijn, waar het in de voorstellingswijze van het verhaal gelocaliseerd wordt. En dan lijkt ons nog altijd een heel oude mening de waarschijnlijkste. We moeten hier geen objectief-nauwkeurige geografie zoeken, maar een weerspiegeling van de wereldkaart zoals ze er volgens de populaire antieke wetenschap uitzag.
Het ligt voor de hand, dat de twee onbekenden grote *wereldrivieren* vertegenwoordigen die met Eufraat en Tigris in één adem genoemd kunnen worden. Het is ook waarschijnlijk, dat de rivieren genoemd worden *van oost naar west*. De meest westelijke, namelijk, de Eufraat, wordt het laatst genoemd, voorafgegaan door de Tigris. De twee eerstgenoemden zijn dus nog meer naar het oosten te zoeken. *Ganges* en *Indus* komen dan aanstonds in aanmerking. Nu vormt, volgens de antieke wereldkaart, de Ganges de asiatische bovenloop van de *Nijl* waarvan de bovenloop immers zo lang een mysterie is gebleven. Het feit, dat griekse bronnen de naam Gichon soms voor de Nijl gebruiken, zou er een bevestiging van kunnen zijn, dat we hier aan de Ganges moeten denken.
Eufraat, Tigris, Ganges-Nijl en Indus zijn de vier befaamde rivieren waaraan de oudoosterse wereld haar vruchtbare gebieden dankt. De beste manier om een indruk van uitzonderlijke vruchtbaarheid te geven is om de tuin te localiseren *in het onbereikbare en geheimzinnige gebied waar de wereldrivieren hun gemeenschappelijke oorsprong hebben*. We volgen derhalve de oude mening welke zich ook uit in

de liturgie der Doopvontwijding. De Priester verdeelt het water met de hand en giet het uit naar de *vier windstreken :* terwijl hij zegt : (God) *Die u uit de paradijsbron deed opwellen en u beval om in vier stromen heel de aarde te drenken.* Waar de Ouden echter meenden, dat deze symboliek steunde op een objectieve geografische situatie, weten wij dat ze steunt op een verhaal. Daar hebben de rivieren meer een *kwalitatieve* dan een geografische functie : ze brengen een *waarde-oordeel* over de tuin bij. Ze worden in dezelfde geest gebruikt als in Eccles 24, 25-27 waar ze genoemd worden tot meerdere glorie van de Wet. Deze gegevens kunnen helpen om nauwkeuriger te bepalen wat de hagiograaf met de tuin bedoelt.

18. HET 'AARDS' PARADIJS

De paradijszonde is er een van het soort dat de Schrift als dé zonde brandmerkt. In alle toonaarden — in spreuk en parabel, in verhaal en orakel — leert zij, dat hoogmoed ten val komt. De koning van Tyrus was zo 'n hoogmoedige ; heel de hoogmoed van zijn stad ziet de profeet in hem belichaamd. Men herinnere zich bij het volgend citaat, dat niet het hoofd maar het hart de zetel is van het gedachtenleven. „ Omdat uw hart zich verheven heeft en gij gezegd hebt : een god ben ik, op een godentroon zetel ik, in het midden der zee ; terwijl gij mens zijt en geen god, meet ge u een hart aan als een godenhart... daarom, zo luidt de godsspraak van Jahweh, omdat ge u een hart hebt aangemeten als een godenhart, daarom laat Ik vreemden op u los, de barbaarsten onder de volken ; ze zullen uw luister besmeuren en u in de groeve doen afdalen, een gewelddadige dood zult ge sterven... Zult ge dan nog zeggen : ik ben een god, onder de ogen en in de handen van die u vermoorden, terwijl

ge mens zijt en geen god? De dood der onbesnedenen zult ge sterven door de hand van vreemdelingen". (Ezech. 28, 2-10).
Hier wordt eenzelfde aanmatiging veroordeeld als in het paradijsverhaal. Te beginnen met de episode van de Toren van Babel, zouden we vele bladzijden kunnen vullen met citaten van gelijke inspiratie. Dit citaat herinnert bovendien ook in uitdrukkingswijze aan Genesis, maar we kozen het vooral om hetgeen onmiddellijk volgt. Want nu gaat de profeet nog eens hetzelfde zeggen door de koning van Tyrus te maken tot de hoofdfiguur van een verhaal, dat blijkbaar aan zijn gehoor bekend was.

GODENTUIN EN GODENBERG. „Ge waart vol wijsheid en schoonheid... ge waart in Eden, de godentuin... gesierd met kostbare stenen, robijn, topaas, jaspis, chrysoliet, onyx, saffier, karbonkel, in goud gevat... op de dag uwer schepping. Een kerub gaf Ik u ter bescherming (of: Ik maakte u tot een [de tuin] beschermende kerub), ge waart op de heilige godenberg, wandelend te midden van gloeiende kolen. Ge waart onberispelijk in uw wegen, vanaf de dag uwer schepping, totdat er ongerechtigheid in u werd gevonden... Omdat ge gezondigd hebt, heb Ik u ontluisterd en van de godenberg omlaag gestort, en de beschermende kerub heeft u doen omkomen (of: Ik heb u, beschermende kerub, doen omkomen), midden uit de gloeiende kolen. Uw hart heeft zich verheven om uw schoonheid, ge hebt uw wijsheid bedorven, daarom heb Ik u op aarde geworpen" (Ezech. 28, 13-17).
We hebben de passage ingekort en onzekere elementen weggelaten. Op wat voor een verhaal grijpt Ezechiël terug? *Eden* is hier zonder meer de *tuin van* (of: *der*) *elohim*, niet voor mensen gemaakt, maar het eigen verblijf van God en zijn hof. Daarop wijst *kerub*, terwijl *berg van (der) elohim*, zoals terstond blijken zal, geen twijfel toelaat. Volgens Ezech. 10, 2 bevinden de *gloeiende kolen* zich onder Gods troon in de ruimte tussen de troondragende kerubs (vgl. 1, 13).

Het is niet uit te maken, of de tragische held van het oorspronkelijk verhaal, met wie Tyrus hier vergeleken wordt, de eerste mens was. Er is verwantschap met Genesis, maar, zoals ieder zien kan, niet door literaire afhankelijkheid. Wat dan wel ? Ten eerste : de veroordeling van de menselijke grootheidswaanzin is een karakteristiek profetisch thema (b. v. Is. 2, 9-22) ; welnu, het profetisch jahwisme beheerst ook Gen. 2-3. Ten tweede : de hagiograaf van Genesis verwerkt in zijn overigens geheel andere voorstellingswijze *(een aards mensenparadijs)* toch enige elementen uit de voorstellingswereld die Ezechiël veel onbeschroomder tot de zijne maakte *(een hemels godenparadijs)*. Men vergelijke voor heel deze kwestie hoofdstuk XIII.
De geest van het Genesisverhaal en de voorstellingswijze van Ezechiël vinden een belangrijk vergelijkingspunt in een satire op de val van Babel, waarvan Nabuchodonosor waarschijnlijk als exponent gedacht wordt.
„ Hoe zijt ge van de hemel gevallen, Morgenster, zoon van de Dageraad ! Hoe zijt ge neergesmakt op de aarde, tiran der volken ! Gij, die in uw hart hebt gezegd : ik zal langs de hemel opklimmen, boven de sterren Gods mijn troon oprichten en mij neerzetten op de Verzamelingsberg aan de uiteinden (*het hoogste*) van het Noorden. Ik zal opklimmen op de toppen der wolken en gelijk worden aan de Allerhoogste ! Jawel, naar de onderwereld zult ge neergestoten worden, naar de uiteinden *(het diepste)* van de afgrond " (Is. 14, 12-15).
De Verzamelingsberg in het uiterste Noorden (latera aquilonis) is de babylonische Olympus, de verblijfplaats der goden, welke gelocaliseerd werd ergens in het hoge asiatische gebergte dat de noordzijde van de mesopotamische vlakte afsluit, tevens oorsprongsgebied van Eufraat en Tigris.
Daar, ten noorden van de aramese bakermat der patriarchen ligt ook de *Ararat*, waar de bijbelse Noë het offer opdroeg waarvan de geur Jahweh's toorn kalmeerde ; daar, ten noorden van zuidelijk Mesopotamië, ligt de berg *Nisir*, vanwaar de babylonische Noë, *Oeta-napisjtim*, na zijn zoetgeurend

offer, werd opgenomen in het land der onsterfelijken, „*vèr bij de monding* (= oorsprong ?) *der stromen*" (*Gilgamesj-epos* XI, 192vv.) ; van die kant verschijnt ook de kerubijnentroonwagen met Jahweh's *'glorie'* (Ezech. 1, 4).
De Psalmist zingt naar aanleiding van een overwinning op de assyrische koning (deze noemt zich *'de grote koning'*, Is. 36, 4) :

> Groot is Jahweh en hoogst lofwaardig
> in de stad van onze God.
> Zijn heilige berg, zijn roemvolle heuvel,
> is de vreugde van heel het aardrijk.
> De berg Sion, het uiterste Noorden,
> is de stad van de grote koning (Ps. 48, 2v).

Zoals niet Sennacherib of 'n ander maar alleen Jahweh waarlijk *'de grote koning'* is, evenzo is niet de fabelberg der Assyriërs, maar Jahweh's woonplaats, Sion, de enige werkelijke heilige berg en inderdaad de berg van God. Geen wonder dus, dat de Assyriërs er zich tegen te pletter lopen (anno 701).
Zo is duidelijk, wat in Ezechiëls paradijsvoorstelling bedoeld wordt met *'de heilige berg van God'* of *'godenberg'*. De pretentie derhalve die Isaias aan Babel verwijt, schrijft Ezechiël aan Tyrus, en Genesis aan de eerste mens toe. We herkennen steeds dezelfde religieuze houding, de waardering der zonde als majesteitschennis, als die vorm van menselijke overmoed welke de Grieken *hubris* noemen. Daarom herinneren de geciteerde passages ons zo sterk aan het paradijsverhaal. Dat moet ons echter niet over het hoofd doen zien, hoe groot het verschil in voorstellingswijze is.

AARDS PARADIJS. Het verschil ligt hierin, dat de hagiograaf van Genesis het paradijs zo radicaal op aarde plaatst en het pas met het oog op de mens door God laat scheppen. Hij staat blijkbaar kritischer tegenover de gangbare voorstellingen dan Ezechiël, die ook elders ruim gebruik maakt van de babylonische voorstellingswereld. Bovenstaande citaten uit

de profetische poëzie staan, in materiële uitdrukkingswijze, op de rand van het mythologische, wat de poëzie zeker ten goede komt. Daarentegen heeft men van onze hagiograaf terecht kunnen vermoeden, dat hij zijn materiaal *'ontmythologiseerde'*. Zo herkennen we wederom in Genesis de strengheid van het jahwisme met zijn gelovig besef van de afstand tussen de goddelijke en menselijke wereld.
Het Oude Oosten is vol van bonte voorstellingen aangaande de woonplaats der goden en, parallel daarmee, ook aangaande het hiernamaals en het lot der overledenen. Israël is op dit gebied opvallend sober. Het jahwisme wijst iedere vorm van dodencultus en dodenbezwernig onverbiddelijk af (1 Sam. 28 ; 2 Kon. 23, 24 ; Is. 8, 19 ; Dt. 18, 11). Jahweh woont ver boven de zichtbare hemel, de doden verblijven ver onder de aarde in de onderwereld *(sjeôl)*, waar, zoals overbekend, het schimmenbestaan der doden zó wordt voorgesteld, dat de fantazie er niet de minste vat op heeft. Het vermoeden is gewettigd, dat het jahwisme hiermee een eigen richting insloeg welke recht tegen de algemene stroom in ging, om aldus het zuivere Godsgeloof ook praktisch ingang te doen vinden en het te beveiligen. Dan vloeit de oorspronkelijkheid van het Genesisverhaal weer voort uit de oorspronkelijkheid van het jahwisme zelf : *de tuin wordt met zorg en nadruk geografisch op aarde gesitueerd*. Maar sommige der traditionele verhaalmotieven, welke in deze nieuwe voorstelling verwerkt moesten worden, verraden nog iets van hun herkomst : *ze passen eigenlijk beter in een tuin voor elohim dan in een tuin voor mensen, beter in het hemels dan het aards paradijs*. De hagiograaf heeft dus een tuin op aarde tot grondslag van zijn verhaal gemaakt, maar hij heeft dit niet zó strak door kunnen voeren, dat we niet meer aan Ezechiël herinnerd worden.
Ondanks alles is de tuin tóch goddelijk (blz. 160-163), tóch gedacht als een tuin der *elohim*. De tuin is niet gewoonaards, maar een stuk van het bovenaardse op aarde, alles ademt er de sfeer van het goddelijke. We durven uit 3, 8 niet te besluiten, dat Jahweh in de tuin een dagelijkse mid-

dagwandeling deed, maar men kan er toch ieder ogenblik een of ander der 'zonen Gods' tegenkomen, want wat er als op zijn natuurlijke bodem gedijt, geeft toegang tot voorrechten waarvan de *elohim* het monopolie hebben (3, 22-24). Waar komt het *kerub-* en *vuur*motief (vlammend zwaard) zo plotseling vandaan ? Het vuur is bekend genoeg als begeleidend verschijnsel der theofanie en als omwalling van het godenverblijf. Een kerub is geen engel die met boodschappen uitgestuurd wordt ; waar een kerub is, daar zijn we op goddelijk domein en daar is de godheid nabij, want hij is *troon-, paleis-* en *poortwacht ;* een kerub aan de tuinpoort maakt de tuin tot een park van de god-koning. Waarom staat *Eden* elders parallel met *godentuin* of *tuin van Jahweh ?* Brengt het brongebied der wereldrivieren ons niet naar het middelpunt der aarde, waar de *'wereldberg'* ligt welke de *'godenberg'* is ? Mogen we in 2, 10-14 ook niet het restant *(survival)* zien van zoiets als een 'edelstenenmotief', dat geregeld terugkeert bij de beschrijving van Jahweh's bovenaardse troon (Ex. 24, 10 ; Ezech. 1, 26; 10, 1 ; Openb. 4, 3; 21) ? Adam werd uit de *adamah* genomen en zal door de dood tot de *adamah* terugkeren, maar waarom wordt hij, volgens 2, 15, van de *adamah* 'opgenomen', zoals het in 3, 23 ook heet, dat hij door zijn verwijdering uit de tuin terugkeert, tot de *adamah* vanwaar hij was 'opgenomen' ? Zeker, in de huidige vorm van het verhaal behoeft men dit werkwoord niet in die sterke zin te nemen waarmee het van Henoch en Elias gebruikt wordt, misschien mag men het zelfs, als zijnde een puur hebreïsme, met P. C. (2, 15) onvertaald laten, maar aan de tweevoudige terugkeer tot de *adamah* beantwoordt niettemin een tweevoudig genomen worden van de *adamah,* wat wijst op de verwerking van meer dan één motief.

HEMELS PARADIJS. Tegen deze achtergrond begint de Vulgaatvertaling van 2, 15 wat aandacht te verdienen : „ Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis *a principio* ". De vertaling is onjuist en verraadt, dat Hiero-

nymus bij Joden in de leer is geweest. Dezen hielden dat God *in den beginne,* nog vóór de schepping van hemel en aarde, het paradijs gemaakt had, ergens in een andere wereld. Hoe kwamen zij daartoe?

De overheersende opvatting van het O. T. is, dat al de overledenen naar de *sjeôl* gaan en dat goeden en kwaden daar eenzelfde schimmenbestaan leiden. De klassieke vergeldingstheorie hangt er mee samen : ieder moet binnen het bestek van dit aardse leven loon naar werken krijgen. Dat de feiten slecht met de theorie overeen waren te brengen, riep op den duur een ware geloofscrisis op (Job, Psalmen). Het geloof waagde de sprong tegen de theorie in : het zijn-met-Jahweh, dat de vrome in dit leven ervaart, moet uiteraard van blijvende aard zijn, zelfs geen dood kan daar een eind aan maken. Op dit gegeven bouwen latere bijbelboeken voort (Daniël, Wijsh., Makk.), terwijl reeds vóórchristelijke apokriefe geschriften zich aan allerlei bijzonderheden gaan wagen, waarbij ongetwijfeld ook bepaalde oude voorstellingen, die het jahwisme tot dan toe had weten uit te bannen, gretig verwerkt werden.

Schematisch kunnen we in de onoverzichtelijke veelheid van opvattingen het volgend verloop aanduiden : Men maakt verschil tussen het lot der goeden en kwaden, er zijn dus meerdere verblijven in het hiernamaals; de *sjeôl* wordt steeds meer tot 'hel' en men denkt zich een paradijs als tussenverblijf voor de gerechten tussen dood en algemene opstanding ; dit paradijs wordt gestoffeerd met de gegevens van Genesis, waarbij het onderscheid tussen hemels en aards paradijs steeds meer vervaagt : het is hetzelfde paradijs waarin Henoch en Elias en ook Abraham (vgl. *Abrahams schoot* Luk. 16, 22) werden opgenomen en waaruit Adam eens werd verjaagd; bij voorkeur wordt het gelocaliseerd in de *derde hemel* (2 Kor. 12, 2. 4). Tenslotte vloeien allerlei voorstellingen samen : paradijs beduidt ook het definitieve verblijf der verrezenen (onsterfelijk, goddelijk leven door de *levensboom* Openb. 2, 7), het toneel der uiteindelijke ontplooiing van het messiaanse rijk (Luk. 23, 43),

dus ook het nieuwe, het hemelse Jerusalem in een nieuwe hemel en een nieuwe aarde (Openb. 21). En daarmee zijn we, uitgaande van het paradijs, beland in de christelijke hemelvoorstelling.
Wanneer we nu de joodse opvatting zuiveren van wat daarin te stoffelijk en te ruimtelijk wordt gedacht, houden we iets over waaraan de hagiograaf van Genesis wel niet gedacht heeft, maar wat toch zeer waar is, dat namelijk het hemels paradijs er reeds vóór deze wereld was, daar het wezenlijk bestaat in het zijn-met-God (vgl. Matt. 25, 34).

DE PARADOX DER GENADE. De hagiograaf wil echter geen plastische voorstelling geven van de toekomstige hemelse zaligheid, maar van de bevoorrechting van de eerste mens. Ook deze bestaat wezenlijk in een begenadigd zijn-met-God : de Schepper plaatst de mens in een sfeer die boven de proporties van zijn natuur uitgaat, namelijk in de sfeer der *elohim*. Dit voorrecht laat zich naar twee richtingen concretiseren :
ofwel door de voorstelling van een *hemels* paradijs, dat van eeuwigheid is en waarin de op aarde geschapen mens wordt opgenomen en... vanwaar hij, na de zonde, naar beneden wordt gestort ;
ofwel door de voorstelling van een *aards* paradijs, speciaal gemaakt als de mens er eenmaal is ; daarheen wordt de mens overgeplaatst en hij mag er wonen ; na de zonde wordt hij eruit gejaagd en de toegangsweg erheen wordt afgesloten door de plaatsing van een wachtpost.
Het is een kwestie van voorstellingswijze, *de leer is in beide gevallen dezelfde*. De bovennatuurlijke bevoorrechting van de mens kan uitgedrukt worden door zijn opname in Gods eigen domein, dat vanzelfsprekend boven de aarde is te zoeken ; of door Gods afdaling naar de mens, doordat Hij zijn domein ergens op aarde vestigt, waarheen Hij dan de mens overplaatst.
Beide voorstellingen blijven verwant en lopen gemakkelijk in elkaar over, zoals in het algemeen heel het heilswerk

afwisselend wordt voorgesteld als een afdalen Gods of als een opgeheven worden van de mens : *descensio Dei est ascensio hominis*. Deze paradox van de Menswording is eindeloos te variëren door haar toepassing op de verschillende fasen en aspecten van Gods bemoeienis met de mens. Ze keert ook in het paradijsthema herhaaldelijk terug. Het steeds meer verdiepte thema van het land der belofte leidt tot de toekomstdroom van een paradijselijk Kanaän, dat tenslotte vereenzelvigd wordt met het hemels vaderland (Matt. 5, 5 ; Hebr. 4, 8 ; 11, 10. 13-16). In de messiaanse tijd zal de jerusalemse tempel op de hoogste berg liggen (Is. 2, 2 ; Ez. 40, 2), maar Johannes zag de nieuwe heilige stad Jerusalem van de hemel nederdalen (Apoc. 21, 2 ; vgl. Gal. 4. 25v).
Onze hagiograaf plaatst de tuin heel bewust op aarde. De elementen in zijn verhaal die aan een andere voorstelling herinneren, geven des te meer reliëf aan de leer waarvan de tuin de uitdrukking wil zijn : de eerste mens mocht deelnemen aan een leven van hogere orde.

19. DE OMWEG NAAR DE VROUW

Behalve over de volgorde van hun ontstaan, geeft Gen. 1 weinig of geen bijzonderheden over de wijze waarop Elohim de dingen schiep. Elohim gaf het bevel, dat het water moest wemelen van vissen en dat over de aarde allerlei vogels moesten vliegen door de lucht ; en toen *schiep* Hij ze. (20v). Van de landdieren heet het, dat de *aarde* ze te voorschijn moest brengen en dat Elohim ze toen maakte (24v). Te vergelijken met de planten, die de aarde moest doen ontspruiten en op dat bevel te voorschijn bracht (11v). Aan zijn laatste werk toe gekomen, zegt Elohim eerst wat voor een wezen Hij *maken* wil en dan *schept* Hij de mens, zowel man als vrouw (26v).

Heel anders Gen. 2. Jahweh Elohim *vormt* de eerste mens, de landdieren en de vogels uit de adamah en Hij *bouwt* de vrouw uit de man.
Het ontstaan van de vrouw wordt *in de tuin* geplaatst, maar geenszins in bedoelde tegenstelling met het ontstaan van de eerste mens *buiten de tuin*. Evenmin hebben de dieren door hun vorming uit de tuin-adamah iets op de eerste mens voor. Dat is louter een kwestie van stofverdeling : deze volgorde komt toevallig beter uit in de gang van het verhaal, dat nu eenmaal de wendingen van het leerstellig betoog mee moet maken.
De plaats van de handeling heeft geen wezenlijke invloed : het tafereel van 2, 7 speelt *buiten de tuin* en tekent de mens *als zodanig*, maar het scheppingstafereel van de dieren en de vrouw geeft evenzeer en uitsluitend een leer over de plaats die hun *als zodanig* in de geschapen wereld toekomt, ook al speelt het *in de tuin*. Daarom zijn beide taferelen met evenveel recht te beschouwen als elementen van een *scheppingsthema* dat in het groter geheel van het *paradijsthema* verwerkt werd (vgl. blz. 134v.). De onderscheiding van deze twee themata — waarbij men volstrekt niet aan de dooreenvlechting van twee oudere zelfstandige verhalen behoeft te denken — maakt de structuur van Gen. 2 heel wat doorzichtiger.

STRUCTUUR VAN HET HOOFDSTUK. Nadat de hagiograaf de wording van *de eerste mens* verteld heeft (scheppingsthema), gaat hij over op een leerpunt van een andere orde : hij wil nu eerst zijn leer over de *geestelijke staat* van de oorspronkelijke mens geven (paradijsthema). Daarvoor heeft hij de tuin nodig. Dat is een gerede aanleiding om het ontstaan *der plantenwereld* ter sprake te brengen (scheppingsthema). Strikt genomen zegt de hagiograaf alleen maar, dat Jahweh Elohim allerlei *bomen* uit de adamah van de *tuin* deed ontspruiten ; hij vindt het niet nodig er nog eens afzonderlijk op terug te komen, hoe de *aarde* haar veelsoortige *plantengroei* kreeg, ofschoon een onbegroeide

aarde het uitgangspunt van zijn verhaal was (2, 5). Dat moeten zijn hoorders maar aanvullen. Het scheppingsthema is ondergeschikt gemaakt en aangepast aan het paradijsthema.

De beschrijving van 's mensen geestelijke staat is voltooid door de vermelding van het *proefverbod*, waarbij we ook voor het eerst vernemen, dat de mens voor *onsterfelijkheid* bestemd is (2, 16v). De hagiograaf denkt er niet aan de vrouw van deze geestelijke staat uit te sluiten ; het proefverbod geldt ook voor haar, zij krijgt er zelfs in het verhaal het eerst en het meest mee te maken (3, 1-6). Maar wanneer de mens het proefverbod krijgt opgelegd, is de vrouw er nog niet en zelfs het begrip *vrouw* is hem nog onbekend. Een kwestie van stofverdeling. Een goed verteller laat iets aan de fantazie van zijn gehoor over.

Nu kan de hagiograaf het scheppingsthema weer opnemen. Hij wil het verschijnsel *vrouw* bespreken en bouwt met zorg het tafereel van haar wording op : *haar wezen moet blijken uit de wijze van haar ontstaan.* Wat de hagiograaf over de aard en de bestemming van de vrouw leren wil, beeldt hij uit in een ontstaansgeschiedenis : hij projecteert haar wezen op genetische schaal zoals hij het ook met de eerste mens gedaan had (vgl. blz. 153). Daarbij is het alleen maar een voordeel, dat de handeling van het verhaal al naar de tuin verplaatst was. In de sfeer van de tuin heeft de hagiograaf grotere bewegingsvrijheid, het wonder hoort er thuis.

Op bepaalde leerstellige gronden hecht de hagiograaf er aan het *ontstaan van de dieren* met dat van de vrouw te verbinden. Daarom alleen ligt de oorsprong der dieren in de tuin. Dat moet dan meteen maar genoegzaam verklaren waarom er op *heel* de aarde *allerlei* soorten dieren zijn. De hoorder mag weer aanvullen.

Landdieren en vogels worden in één adem genoemd, beide worden uit de adamah gevormd. Over de *vissen* geen woord. Ze spelen in het verhaal geen rol ; het is te duidelijk, dat ze zelfs niet in de verte in aanmerking komen om levensgezel van de mens te zijn ; bovendien passen ze niet in de gekozen

voorstelling, een rijdend aquarium of een scene aan de waterkant zouden het verhaal maar onnodig belasten. Het is steeds een kwestie van stofkeuze en stofverdeling in verband met het leerstellig onderwerp dat aan de orde is. Weer is het een voordeel dat het verhaal al in de tuin speelt. Want om aan zijn leer meer nadruk te geven, heeft de hagiograaf het *defilé der dieren* nodig ; buiten de tuin zou dat zeker op een bloedbad uitgelopen zijn.

Een korte aantekening sluit de episode af. De verteller is een impressionist : steeds suggereert hij door het concrete detail een totaal-indruk, hij geeft enige karakteristieke aanduidingen en roept daarmee een gehele situatie, een bepaalde atmosfeer voor ons op. Zo vat hij ook nu de *bevoorrechte geestelijke staat* van het eerste ouderpaar nog eens concreet samen : de eerste mens en zijn vrouw waren beide naakt, zonder dat zij dat tegenover elkaar als iets beschamends voelden (2, 25). En daarmee plaatst de hagiograaf ons weer midden in het paradijsthema. Alles is nu klaar voor het tweede bedrijf : de zonde in de tuin.

Deze hagiograaf laat nooit de kans voorbijgaan om het mes van twee kanten te laten snijden. Hij is een meester in het combineren van themata, zijn hoofdleer verbindt hij graag met allerlei andere leerpunten, zo in één moeite door, min of meer terzijde *(ex obliquo)*. Hoe dit in het groot gebeurd is, moge de onderscheiding tussen scheppings- en paradijsthema enigszins verduidelijkt hebben. In het klein hebben we er al veel voorbeelden van ontmoet (vgl. het vorige hoofdstuk en blz. 150vv). De perikope over de vrouw (2, 18-24) bevat op dit punt een ware vondst.

Na het voorafgaande verwondert het niet meer, dat de perikope geen geïdealiseerde vrouw tekent, *geen paradijsvrouw,* geen contrastbeeld van de vrouw zoals ze tengevolge van de zonde is geworden. Ten onrechte hebben sommigen dat erin gezocht, omdat ze te weinig letten op de doctrinaire veelzijdigheid en lenigheid van het verhaal. Ook in de gevallen staat is de vrouw bedoeld als de gelijkwaardige *gezellin* van de man. Dat zij in feite — bijzonder in het Oude

Oosten — dikwijls de *slavin* van de man is, is zeker een gevolg van de zonde (3, 16) maar dat is niet de normale wet van haar bestaan, waaraan zij evenzeer onderworpen is als bij voorbeeld aan de wet der sterfelijkheid. Het verschijnsel *moord* is ook een gevolg van de zonde (4, 1-16). Niettemin blijft moord een inbreuk op de wet, ook op de wet van de gevallen natuur (vgl. 9, 6). De vrouw wordt niet tot levensgezellin *geïdealiseerd*. Nog veel minder mag haar *moederschap* uiteraard als een zondestraf beschouwd worden, al is er pas na de zondeval sprake van (vgl. 1, 28 en 9, 1). De perikope wil het eeuwig-vrouwelijke tekenen, *het verschijnsel vrouw* zoals de algemeen-menselijke ervaring van alle tijden het kent. Of nauwkeuriger : het gaat om de verklaring van het bekende ervaringsverschijnsel, dat de man zijn vader en moeder verlaat om zijn vrouw aan te hangen (2, 24). De echtelijke liefde is de sterkste aardse liefde, sterker nog dan de kinderliefde.
Zonder nog te letten op het probleem van zonde en kwaad, waarom het in het paradijsthema gaat, is de hagiograaf hier geheel in beslag genomen door het grote levensgeheim van *de verhouding tussen man en vrouw*. Hij tekent die verhouding niet als een paradijsvoorrecht, evenmin als een gevolg van de zonde, maar *als een blijvende natuurwet*, die haar grond heeft in de wijsheid en goedheid van de *Schepper*. Voor een ogenblik ziet hij de verhoudingen in het ondermaanse zonder meer naar hun ontologische aard, zoals Gen. 1 het voortdurend doet. Het paradijsverhaal verwerkt hier dus een scheppingsthema. Het slot der perikope laat geen twijfel toe, ingeleid als het wordt door een zeer nadrukkelijk *dààrom* ; namelijk : *omdat de Schepper om de vrouw te maken zo en zo te werk is gegaan, daarom worden beide seksen nog steeds naar elkaar toe gedreven.*

STRUCTUUR DER PERIKOPE. De hoofdleer van de perikope draait om de verhouding tussen man en vrouw. Maar de hagiograaf vlecht er een ander leerpunt doorheen, dat op zichzelf in zijn oosterse omgeving al belangrijk genoeg is :

de verhouding tussen de mens en de dierenwereld. Het kunstige is, dat het tweede punt niet van het hoofdthema afleidt, maar er juist buitengewoon veel reliëf aan geeft. Aanstonds na het begin neemt de perikope een geheel onverwachte wending, welke onweerstaanbaar boeit en waarvan tegelijk een ongemene didaktische kracht uitgaat.
Jahweh Elohim had gezegd : *het is niet goed* — het stemt niet overeen met de gegeven situatie, met de aard van het menselijk wezen — *dat de mens alleen is. Ik zal (wil) voor hem een hulp maken die bij hem past.* Letterlijk : een hulp *als recht tegenover hem,* als tegenhanger, pendant, wedergade (vgl. wederhelft) ; dus niet zozeer een die op hem lijkt *(Vulgaat)* als wel een die aan hem is aangepast, geproportioneerd, een die zijn partner zijn kan.
De gedachte van de hagiograaf is al aanstonds geheel bij de vrouw : het hier omschrevene vindt de mens niet bij de dieren (20b) maar de vrouw beantwoordt er letterlijk en volledig aan (23). Alle dieren hebben een partner, van hoog tot laag vormen zij paren ; te midden daarvan staat de mens als een eenzame.
Hulp is een algemeen woord, de hagiograaf doelt op het sociale familiale verschijnsel in zijn geheel ; men miskent de universele draagwijdte van het verhaal door hier alleen maar aan de geslachtsdaad te willen denken. Maar deze uitsluiten gaat nog minder. Daarvoor spreekt de perikope zelf duidelijk genoeg, zonder dat we er Augustinus bij behoeven te halen waar hij zegt : als het enkel om gezelschap te doen was, had God beter een tweede man kunnen scheppen.*
Na deze plechtige inleidingswoorden gaat de Schepper onmiddellijk tot de daad over. Hij gaat zo 'n hulp maken. Maar nu neemt het verhaal een eigenaardige draai : „ Toen vormde Jahweh Elohim uit de adamah alle dieren des velds

* „Nondum erat labor ut (vir) adiumento indigeret, et si opus esset, melius adiutorium masculus fieret. Hoc et de solatio dici potest, si solitudinis fortasse taedebat. Quanto enim congruentius ad convivendum et colloquendum duo amici pariter quam vir et mulier habitarent" (*de Gen. ad litt.* lib 9, cap. 5, n. 9 ; PL 34, 396).

en alle vogels des hemels en Hij bracht ze naar de mens om te zien hoe hij ze noemen zou ". Zo ontvingen de dieren de namen die ze nog steeds dragen : de eerste mens gaf een geeigende naam aan elk dier, tam of wild, landdier of vogel. Stuk voor stuk worden ze met de mens geconfronteerd, maar deze vindt niet wat hij zoekt : een hulp die bij hem, 'n mens, past.

Volgens oud-oosterse opvatting dekken naam en zaak elkaar. Uit de namen die de mens geeft, blijken de wezenlijke aard en bestemming der verschillende dieren. De episode der *naamgeving* is dus niet maar een toevallige literaire versiering en uitbreiding van het verhaal, maar maakt juist duidelijk waar het om gaat : er is onder de dieren inderdaad geen partner voor de mens te vinden. Dat is dan ook de samenvattende conclusie. Jahweh Elohim boetseert maar door, steeds nieuwe en steeds hogere soorten, en steeds weer komt Hij met zijn nieuwste creatie bij de mens met de vraag : is dit het misschien? Maar steeds moet de mens, *blijkens de naamgeving zelf,* constateren : neen, dit is het niet. Sommigen menen deze eigenaardige omweg van 't verhaal te moeten verklaren als een restant van een mythe volgens welke de dieren mislukte vrouwen zouden zijn, of volgens welke de mens met de dieren genoegen had moeten nemen en daarom voor straf een vrouw kreeg die de oorzaak zou worden van alle ellende. We hebben de persoonlijke werkwijze van de hagiograaf en zijn overtuigd jahwisme te goed leren kennen dan dat we nog op dergelijke gissingen in zouden behoeven te gaan. In dit geval hebben we duidelijk te maken met *een zeer bewuste en weloverwogen constructie* van de hagiograaf zelf.

Het is blijkbaar belangrijk, dat Israël goed begrijpt, dat er een onoverbrugbare kloof is tussen de mens en de dierenwereld. De uitzonderlijke nadruk doet polemiek vermoeden. Het oosters heidendom, te midden waarvan Israël leefde, gaf daar aanleiding genoeg toe. Geen dier, geen enkel, is 's mensen gelijke en is dat ook nooit geweest, nog minder zijn hogere, laat staan dus, dat het ooit iets heiligs of god-

delijks zou kunnen zijn dat de mens zou moeten duchten en vereren.
Wat Gen. 1 door een voorzichtige theologische formule *(beeld Gods)* uitdrukte, dat leert Gen. 2 door een zeer antropomorf tafereel. Maar in beide herkennen we de *bevrijdende helderheid van het jahwisme*, dat aan alles zijn plaats aanwijst, scherp onderscheidend tussen God en mens en lagere wereld. Ze lopen niet langer in elkander over. Het mysterie van alle ondermaanse verschijnselen wordt herleid tot het mysterie van Jahweh zelf, op Hem wordt heel de menselijke religiositeit betrokken. De gelovige is een verloste. Hij weet, waar hij aan toe is, namelijk aan Jahweh zelf, die geen fatale of wispelturige en duistere macht is, maar die zich in Israëls geschiedenis heeft doen kennen. Daarop steunt de geloofsovertuiging van de hagiograaf en zo is hij in staat tegen Israëls neiging tot bijgeloof te polemiseren en daarmee tegelijk de weg naar Kanaän's perversie af te snijden.
Weer is de *naamgeving* van wezenlijk belang. In het Oude Oosten betekent reeds het weten en uitspreken van de naam een werkdadige invloed uitoefenen op het genoemde. Het namen *geven* is een teken van volkomen macht en heerschappij. De mens is dus heer en meester over de dierenwereld. Er is nog meer. De menselijke heerschappij kan ook niet beperkt worden door de *magische invloed* die van bepaalde namen uit zou kunnen gaan. De mens kan nooit onder de macht komen van een naam die hij zelf gegeven heeft; evenmin als hij ooit onder de macht kan staan van een wezen waarvan de naam van hem afhangt, daar naam en zaak elkaar dekken.
Het mes snijdt werkelijk aan twee kanten. De nadruk op het tweede leerpunt gelegd is tegelijk nadruk op de hoofdleer der perikope. Want *tegelijk met de mens gaat ook de vrouw omhoog*. Het verhaal verbindt aan de waardigheid van de mens de gelijkwaardigheid van de vrouw. Het verhaal van haar vorming is opgebouwd als de *contrastparallel* van het verhaal over de dieren. Want ook haar gaat Jahweh Elohim

eerst vormen, maar uit wat voor materie ? Ook haar zal Hij bij de eerste mens brengen, en ook dan zal de mens reageren door een naam te geven waaruit haar wezen blijkt.
Zijn reactie laat aan duidelijkheid niets te wensen over. De mens wordt zich bewust als man en spreekt een jawoord dat eens en voorgoed het antwoord schijnt samen te vatten dat de man van alle tijden geeft op het vrouwelijk wonder.

20. MAN EN VROUW

Het past helemaal in de strikt monogenistische gedachtengang van het paradijsverhaal — heel de mensheid stamt van één ouderpaar — dat de eerste vrouw gevormd wordt uit de eerste mens, dus zelf de tweede mens is. Het verband is misschien niet aanstonds duidelijk. We stellen ons dus weer de verstandigste van alle vragen : met wat voor ogen heeft Israël de dingen gezien ?

EENHEID EN VERSCHEIDENHEID. Er zijn allerlei soorten mensen, maar in het geheel der schepping dringt de mensheid zich als een eenheid aan de waarneming op : zij vormt een duidelijk afgebakende groep. Genesis denkt er niet aan om de verschillende groepen waarin we de wereld der verschijnselen spontaan verdelen, tot elkaar te herleiden door de ene groep uit de andere te laten ontstaan. We vinden er het tegendeel van evolutie : iedere groep vindt haar beginpunt in een goddelijke scheppingsdaad. Zo ook de mensheid. Israël wist, dat er allerlei soorten mensen waren : vele stammen en volken met hun eigen fysieke verschijningsvorm, taal, karakter en levenswijze. Hun ontstaan heeft zijn bijzondere oorzaken gehad. Het hele boek Genesis toont er een opvallende belangstelling voor en tracht aan elke mensengroepering ergens in het verleden een beginpunt te ge-

ven. Maar deze verscheidenheid tast de gesloten eenheid die de mensheid tegenover de rest vormt niet aan. Nog verder terug in het verleden moet dus een gemeenschappelijk uitgangspunt liggen. Er is echter één dieper ingrijpende variant welke met het verschijnsel mens gegeven is en welke derhalve tot de oorspronkelijke scheppingsdaad herleid moet worden : er zijn mannelijke en vrouwelijke mensen.
Toch is er eerst één mens. Duidelijk : de wortel der mensheid is 'mens' (*adam*). Van een van diens ribben bouwt Jahweh Elohim een vrouw. Dan is er één mensenpaar, een man en een vrouw. Zij zijn de oorsprong van al wat mens is. Het uitgangspunt is volstrekt één : allen stammen van *Adam* en Adam van God (vgl. Luk. 3, 38). Niet uit velen, zelfs niet uit twee, maar „ uit één enkele heeft Hij het gehele mensengeslacht gemaakt en hen over de ganse oppervlakte der aarde doen wonen, terwijl Hij bepaalde tijden (van hun ontstaan, bloei en ondergang) en de grenzen van hun woongebied vaststelde" (Hand. 17, 26). Niet een oer*man* en een oer*vrouw*, maar een oer*mens* is het eerste uitgangspunt.
Gen. 1 let enkel op de soort en spreekt in collectieve zin. Toch komt ook hier de verklaring van het menselijke vóór de verklaring van het geslachtelijke. De gedachte en de daad van de Schepper gaan uit naar *beeld Gods*. Het collectief gebruikte *mens* maakt het mogelijk om ongemerkt van het enkelvoud op het meervoud over te gaan, en van het gemeenschappelijk-menselijke op het bijzonder-geslachtelijke. In Gen. 2 maakt Jahweh Elohim één concreet individu, een mens, *een stofgeestelijk wezen*. Het blijkt achteraf een man te zijn, maar dan toch zó, dat hij, als volstrekt beginpunt, een volheid van al wat menselijk is in zich draagt : *de vrouw ontstaat niet buiten hem om maar uit hem*. Behalve de eenheid van het mensdom verklaart de hagiograaf zo meteen de eenwording der beide geslachten. Dat man en vrouw op elkaar zijn aangewezen, is een algemene wet welke zó diep in beider wezen veranderd ligt, dat ze niet alleen op Gods scheppingsdaad terug moet gaan maar ook doet vermoeden hoe de Schepper te werk ging : *man en vrouw waren oor-*

spronkelijk één, daarom zoeken zij weer één te worden. Stel, dat God twee kluiten aarde had gebruikt ! Dan zou wel beider verhouding tot moeder aarde, maar niet hun onderlinge verhouding verklaard zijn. We zouden twee onafhankelijke goddelijke werkstukken hebben, waarvan het ene minder geslaagd zou kunnen lijken dan het andere. Maar nu de vrouw uit de man genomen is, zullen zij samen staan of vallen. Het zelfbewuste sterke geslacht kan het zwakke geslacht niet langer als minderwaardig beschouwen : „ niemand heeft ooit zijn eigen vlees gehaat " (Ef. 5, 29). Uit het anders-zijn der vrouw kan de man nog slechts besluiten, dat zij tot een andere taak geroepen is dan hijzelf ; maar beider taak is volmenselijk. Gelijkwaardigheid is echter geen gelijkheid, man en vrouw zijn geen herhaling van elkaar, zij zijn niet twee in zichzelf voltooide monaden. Er is een zekere orde tussen hen, zij vullen elkaar aan. Pas in man en vrouw samen vindt de menselijke natuur haar volledige uitdrukking. Wanneer de zwakte van de vrouw geen minderwaardigheid betekent maar duidt op haar roeping om hulp te zijn, dan wijst de sterkte van de man niet op meerderwaardigheid maar op zijn roeping om de leiding te nemen en beschermer te zijn. Volgens een elegant woord van Augustinus tempert de vrouw de kracht van de man zoals hij haar sterkte is.*

DE TEKST EN ZIJN LEERGEHALTE. De mens vond onder de dieren niet de hulp die bij hem, 'n mens, paste. „ Toen liet Jahweh Elohim een diepe slaap over de mens komen, zodat hij insliep, nam een van zijn ribben en maakte haar plaats met vlees dicht. Daarna bouwde Jahweh Elohim van de ribbe, die Hij uit de mens genomen had, een vrouw en bracht haar bij de mens. Toen sprak de mens : Deze is, ditmaal, been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees.

* „ Quae (mulier) per ipsum (virum) firma facta est tamquam eius osse firmata, ille autem propter ipsam infirmus, quia in locum costae non costa sed caro suppleta est" (*de Gen. ad litt.* lib. 9, cap. 17, n. 34 ; PL 34, 407).

Deze zal men noemen : vrouw (*issjah*) want uit de man (*isj*) genomen is deze. Daarom verlaat de man zijn vader en zijn moeder en hecht hij zich aan zijn vrouw en worden zij tot één vlees" (2, 21-24).

De diepe slaap van de (onlijdelijke) eerste mens is geen hemelse narcose, toegediend, opdat de mens de komende operatie pijnloos zou ondergaan. De echtelijke liefde is een der grote geheimen van het leven (Spreuk. 30, 18v ; Hoogl. 8, 6v). Hoe zou een mens ooggetuige kunnen zijn van de goddelijke scheppingsdaad welke eraan ten grondslag ligt ? Reeds het ontstaan van het mensenleven in de moederschoot is een ondoorgrondelijk raadsel dat de oudtestamentische mens met eerbied vervult (Ps. 139, 13-16 ; Job 10, 8-12 ; Pred. 11, 5 ; 2 Makk. 7, 22v). Het zal een dergelijke eerbied zijn die ook hier, waar het gaat over de quasi-generatie van de vrouw uit de man, de voorstelling van zaken bepaalt.

De vertaling *rib* is waarschijnlijk en benadert zeker dicht het hebreeuwse woord. De vraag, waarom de hagiograaf juist een rib in zijn voorstelling opneemt, is nog niet voldoende opgehelderd ; wèl echter waarom in het algemeen de vrouw gevormd wordt uit een deel van de man. Het vervolg van de tekst geeft daar het duidelijkste antwoord op.

De mens heeft de uit aarde gemaakte wezens afgewezen, maar het uit zijn eigen lichaam gevormde wezen herkent hij aanstonds bij de eerste oogopslag als wezensverwant, als zijn *alter ego*. Wat hij de vorige keren tevergeefs zocht, vindt hij *deze keer*, en meer dan dat : een partner die hem door *wezensgelijkheid* is geproportioneerd ! De woorden waarmee de hagiograaf de eerste mens de verrassende ontdekking van het vrouwelijk wonder laat vertolken, wijzen de weg aan waarlangs hij tot deze wijze van voorstellen kwam.

De blijkbare verwantschap tussen de mens en moeder aarde leidde tot de voorstelling, dat de Schepper aarde nam waaraan Hij een menselijke gestalte gaf. Deze zakelijke samenhang tussen mens en aarde vindt haar bevestiging in de treffende overeenkomst tussen de woorden *adam* en *ada-*

mah, want voor de oosterling wijst samenhang tussen de namen op samenhang tussen de dingen zelf.

Nu is er op aarde geen inniger verwantschap dan tussen man en vrouw ; het huwelijk is immers de wortel van alle bloedverwantschap. Om uit te drukken, dat iemand bloedverwant is, zei men in Israël : „ Hij is mijn vlees en mijn gebeente " (Gen. 29, 14 ; Recht. 9, 2 ; vgl. Gen. 37, 27 ; 2 Sam. 5, 1 ; 19, 13v ; Is. 58, 7). Deze uitdrukking moet dus tot haar volste recht komen, wanneer het gaat over de band die man en vrouw met elkaar verbindt. Beider innige verhouding kon niet indrukwekkender geleerd worden dan doordat Jahweh Elohim de hebreeuwse zegswijze letterlijk waar maakt.

Daarom is er zo 'n treffende overeenkomst tussen de woorden *man* (isj) en *vrouw* (issjah) : *de verhouding tussen beide namen openbaart een ontologische verhouding*. Met de uitgang *-ah* vormt het hebreeuws vrouwelijke woorden, te vergelijken met het nederlandse *-in*. De hagiograaf geeft dus aan het hebreeuwse woord *vrouw* de betekenis van *mannin*.

Zowel binnen als buiten schriftuurlijk verband werd sinds het humanisme het woord *mannin* gebruikt als parallel van het klassieke *virago* en natuurlijk ook in aansluiting bij de Vulgaat. Hieronymus volgt daar wel — zoals meermalen — de griekse Bijbelvertaler Symmachus, die hier een eigengemaakt *andris* plaatst tegenover *apo andros*. Hij koos echter boven een fictief * *vira* het bestaande *virago*, ofschoon de gevoelswaarde daarvan *(krijgshaftige vrouw)* vreemd is aan de tekst. Eén aspect van de leer der perikope zou het nederlands kunnen benaderen door de woordspeling : de vrouw is *mans*, dus *mens*.

Zo verklaart de wijze waarop de vrouw ontstond het algemene ervaringsfeit, dat de man het ouderlijk huis verlaat

* Tenzij we de romeinse grammaticus Festus mogen geloven waar hij beweert : „ sed feminas Antiqui, quas nunc dicimus, viras appellabant ; unde adhuc permanent virgines et viragines " (ed. *Teubner*, blz. 314).

om een eigen haard te stichten. Hij *hecht* zich (het hebreeuws woord duidt op de *psychologische* zijde van de echtverbintenis) aan zijn vrouw ; man en vrouw worden zo weer tot *één wezen* (het hebreeuwse woord *vlees* doelt niet op een deel van de mens maar op de totale mens, waarbij dan het tastbare element meer op de voorgrond staat ; in zover kan men zeggen, dat hier de *fysieke* zijde van de echt meer tot haar recht komt). Het is duidelijk, dat de hagiograaf niet zo kan spreken als hij in deze perikope doet, wanneer hij er niet van overtuigd was, dat de Schepper het huwelijk *volstrekt monogaam* bedoeld heeft. Men onderstrepe, wat een geweldige geestelijke verovering dat betekent (vgl. Matt. 19, 4-6).

Elders in de antieke wereld heeft men wel eens gedacht aan een *tweeslachtige* eerste mens, uit wie dan door splijting in twee helften de beide geslachten zouden zijn ontstaan. In deze voorstelling voelen we dezelfde algemene ondergrond als in Genesis. Tot op zekere hoogte kan men spreken van een verwante voorstellingswijze, maar het is een verwantschap die eerder wortelt in het algemeen-menselijke — de eros stelt het probleem en suggereert de richting waarin de oplossing te zoeken is — dan in een of andere vorm van onderlinge afhankelijkheid. En als deze laatste er is, dan besluiten we er niet uit, dat de hagiograaf de eerste mens als tweeslachtig denkt, maar dat hij die voorstelling bewust vermijdt door zijn verhaal in een andere richting te concretiseren (de rib).

HISTORISCH GEHALTE. Tot nu toe hebben we in het verhaal geen aanleiding gevonden om te denken, dat de schepping van de vrouw werkelijk zó verlopen is als Genesis het voorstelt. De perikope laat zich vrijwel 'restloos' verklaren als een doordachte interpretatie van enige empirische gegevens :

1. de volstrekte eenheid van het menselijk geslacht ;

2. de verhouding tussen man en vrouw ;

3. de hebreeuwse uitdrukking voor bloedverwantschap: *„vlees en gebeente van iemand zijn"*;

4. de hebreeuwse woorden voor man en vrouw: *isj* en *issjah.*

Er is meer. Alleen zó opgevat, is de perikope homogeen met de rest. Heel het hoofdstuk is een zorgvuldig opgebouwde plastische uitbeelding van een leer; uit niets blijkt, dat de perikope daarop een uitzondering is; ze vormt, integendeel, een opvallende parallel met de schepping van de eerste mens en een anti-parallel met die van de dieren.
Als we enkel naar dit verhaal luisteren, zouden we zeggen, dat de perikope geen detailgebeurtenissen registreert, dat ze niet wil leren *op welke wijze,* maar *als wat voor een wezen* God de vrouw schiep. Jahweh Elohim boetseert aarde en blaast er leven in, Hij neemt een rib en bouwt ze om. Dat is beeldende taal, welke echter het historisch karakter van het verhaal niet opheft: het blijft een mededeling van een feit uit het verleden, van een goddelijke daad, maar geeft er *tegelijk een interpretatie* van. Dat de mens is wat hij is, dat man en vrouw zijn zoals ze zijn, is te danken aan de Schepper. De beeldrijke inkleding verklaart, hoe de Schepper zijn werk bedoeld heeft: *Hij heeft een wet in de natuur gelegd waaraan de mens zich moet onderwerpen.*
Als God de vrouw uit de man heeft gevormd, moeten we aannemen, dat God werkelijk een dergelijke manipulatie heeft verricht als de perikope beschrijft èn dat God een israëlitische schrijver daarover heeft ingelicht. Vervolgens zouden we, zonder dat de tekst daartoe het recht geeft, met twee maten moeten meten, niet alleen in het hele hoofdstuk maar ook nog in de perikope zelf. Ze verloopt immers in drie etappes: Jahweh's overleg (18), het defilé der dieren (19. 20), het ombouwen van de rib (21. 22). Wanneer de eerste twee de dramatisering zijn van een idee, waarom dan ook niet de derde?
Tenslotte ontstaat er ook nog — zoals Hauret terecht opmerkt — een onregelmatigheid in de verhouding tussen het eerste en het tweede hoofdstuk van Genesis. Gen. 1 staat

vóór Gen. 2. Handboeken der Bijbelse Geschiedenis plegen toe te geven aan de neiging Gen. 2 te beschouwen als een nadere uitleg van Gen. 1. Het tweede hoofdstuk is echter ouder dan het eerste, het voegt er geen historisch detail aan toe, het wil ons bijvoorbeeld niet nader inlichten over wat er op de zesde dag gebeurd is. De verhouding ligt andersom. Gen. 1 is jonger, vertegenwoordigt een verder stadium van ontwikkeling en is daarom theologisch voorzichtiger: *Gen. 1 brengt de antropomorfische taferelen van Gen. 2 tot op hun kern, tot op hun leergehalte terug.* Zo ook betreffende het ontstaan en de gelijkwaardigheid der beide geslachten: „naar het beeld van Elohim schiep Hij hem, man en vrouw schiep Hij hen" (1, 27: vgl. 5, 1v). Het is niet waarschijnlijk, dat het realistische tafereel van de perikope meer authentiek israëlitisch geloofsbezit bevat dan Gen. 1 er uit haalt.

De exegese van Genesis behoeft niet uit te maken hoe in den beginne de schepping heeft plaats gehad, zij tracht alleen te achterhalen *in hoever we uit het verhaal tot bepaalde feiten moeten besluiten.* Mocht dus op grond van andere overwegingen blijken, dat de vorming van de vrouw uit de eerste mens een feit is, dan behoeft de Genesisexegese zich daar geenszins tegen te verzetten, zij kan zelfs aanvaarden, dat de tekst in dat geval dan ook op een of andere wijze op dat feit doelt. Zij moet zich immers bewust blijven van haar beperkte competentie. Alleen de Kerk heeft het zintuig dat geproportioneerd is aan de adaequate zin van de H. Schrift. Zij zal dus nederig bekennen, dat zij met haar gespecialiseerde techniek en haar dientengevolge beperkte gezichtskring, zo dicht met haar neus op één bepaalde schriftuurlijke passage, geen kans ziet uit de tekst tot een feit te besluiten dat, van een hoger en meeromvattend standpunt uit, toch werkelijk gebeurd moet zijn.

Maar al heeft zij niet het laatste woord, zij heeft een eigen woordje mee te spreken. Zij heeft haar eigen terrein en haar autonomie, zoals de zintuigen hun autonome taak hebben. Deze mogen zich geen oordeel aanmatigen, zij ver-

schaffen onbevooroordeeld de gegevens uit de fenomenale wereld. Het verstand kan nu eenmaal niet zintuigelijk zien en moet bij het oog te rade gaan. De Genesisexegese zou haar roeping misverstaan en een slechte dienst bewijzen aan de instanties aan wie zij mede het materiaal tot een hogere synthese moet verschaffen, als zij, in een misplaatste ijver om ja en amen te zeggen, haar eigen twijfels en onzekerheden over het hoofd ging zien of voor zich ging houden.
In het volgende hoofdstuk zullen we op zoek gaan naar het antwoord op de grote vraag, of er misschien andere gronden zijn waarom we aan de perikope meer historisch gehalte zullen moeten toekennen dan we tot dusver gedaan hebben.

21. „DIT GEHEIM IS GROOT" (Ef. 5, 32)

Indien het tot de geloofsleer behoort dat de vrouw werkelijk uit de eerste mens is gevormd, dan is daarmee niet alleen een historische maar ook een exegetische vraag beantwoord : dan weten we niet alleen hoe de eerste vrouw is ontstaan maar ook wat de Genesisperikope als werkelijk gebeurd wil bevestigen. We kunnen het dan immers moeilijk als louter toeval beschouwen dat Genesis — zij het dan in een nog meer concrete vorm — de gang van zaken inderdaad zó voorstelt als het geloof het leert. De gelovige exegeet zou dan aan moeten nemen, dat de gewijde tekst de voortkomst van de vrouw uit de man als een objectief feit wil mededelen. Dit zou echter in de exegeet gerust samen kunnen gaan met het onvermogen om met de technische middelen van zijn vak aan te tonen, dat deze mededeling werkelijk in de bedoeling van het verhaal ligt.
Dit is geen uitvlucht en evenmin een uitzonderingsgeval. Vooral niet in het O. T. dat in zovele punten slechts een

eerste fase vertegenwoordigt van een openbaring welke in haar geheel als een levend bezit aan de Kerk is toevertrouwd om in haar schoot tot steeds verdere ontplooiing te komen. Een bepaalde leer wordt gewoonlijk pas na veel strijd en bezinning naar haar wezenlijke kern vastgelegd in een dogmatische formule, welke dan het eindpunt is van een groeiproces waarvan de oudste bijbelteksten soms slechts het vage beginpunt zijn. Daarom kan de exegeet bij zijn oordeel over die oude teksten de leiding der Kerk niet missen. De beslissende vraag is nooit wat wetenschappelijk bewijsbaar is. Voorop staat, dat *in zaken van geloof en zeden* de ware Schriftzin die is, welke de Moederkerk houdt en altijd gehouden heeft (Denz. 786, 1788). Want, zo zegt Leo XIII, de Schriftuur bevat soms méér dan de letter schijnt uit te drukken en dan de regels der uitlegkunde *(hermeneuticae leges) kunnen* achterhalen (Enchiridion bibl. 134; vgl. 93).

DE BIJBELCOMMISSIE. In haar befaamde decreet van 30 juni 1909 „over het historisch karakter der eerste drie hoofdstukken van Genesis" (Denz. 2121-8) neemt ook de Bijbelcommissie duidelijk dit standpunt in. Nadat de Commissie eerst (paragraaf 1 en 2) in het algemeen de systemen heeft afgewezen die de historische zin dezer hoofdstukken te niet doen of ondermijnen, doet zij in paragraaf 3 een algemene norm aan de hand waarmee men het in ieder geval te handhaven minimum aan historisch gehalte kan bepalen. Zij zet namelijk als exegetisch beginsel op: waar het in deze hoofdstukken gaat over „feiten die de grondslagen van de christelijke godsdienst raken", mag men „de letterlijke historische zin" der betreffende passages niet in twijfel trekken. Dan volgen nog vijf paragrafen die uitdrukkelijk in bepaalde punten een zekere vrijheid van mening toestaan.
Deze bekende paragraaf 3 doet geen enkel beroep op de wetenschap — welke onvermijdelijk die van het jaar 1909 geweest zou zijn — maar op het geloof dat van alle tijden is. Zelfs in 1948 was de Bijbelcommissie, volgens de brief

van haar secretaris aan kardinaal Suhard (Aanhangsel II bij 'Divino afflante Spiritu' in 'Ecclesia Docens'-reeks; *'t H. Land* 1948, 92v; vgl. *Ned. Kath. Stemmen* 1949, 58-61), nog van oordeel dat de wetenschap nog lang niet haar laatste woord over deze hoofdstukken kan zeggen. Zij acht de tijd voor een *positieve* oplossing van alle problemen nog niet rijp. Zij somt uitvoerig op wat daartoe allemaal nog nader bestudeerd dient te worden. Pas als dat gebeurd is, mag men hopen op een helderder inzicht in de ware aard van sommige verhalen uit de eerste hoofdstukken van Genesis. Ondertussen moet men geduld oefenen en zich troosten met de Bijbelencycliek van 1943 die vermaant moed te hebben en te volharden : het licht kan nog komen zoals reeds zo dikwijls gebeurd is in vraagstukken die vroeger onoplosbaar schenen.

Misschien dacht de Commissie van 1909 er optimistischer over maar, afgezien van de laatste paragraaf waarmee zij een ongelukkige greep deed, mogen we dankbaar zijn dat zij haar mening zo behoedzaam formuleerde. Wat de Commissie er toen ook over dacht, in feite was het in 1909 nog veel minder mogelijk dan nu alle problemen positief op te lossen. Dat heeft zij dan ook geenszins gedaan noch willen doen. Er waren te veel nieuwe en nog nader te onderzoeken gegevens in het debat geworpen. Maar de Kerk heeft haar onverganklijke gegevens, zodat Zij aangaande sommige punten — namelijk die welke de geloofsleer raken — de uitslag van het wetenschappelijk onderzoek niet behoeft af te wachten. Met name kan Zij soms aanstonds een *negatieve* uitspraak doen door bepaalde oplossingen af te wijzen. Zo kon Zij reeds in 1909 tussenbeide komen om de discussie in veilige banen te leiden en aan de katholieke exegese onvruchtbare avonturen te besparen. Zij deed meer : aan de hand van de geloofsleer schreef Zij positief een letterlijke exegese van meerdere passages voor.

Bij de voorbeelden nu van feiten die de grondslagen van het Christendom raken vermeldt genoemd decreet ook „ de vorming van de eerste vrouw uit de eerste mens ". Men heeft

in het verleden wellicht te veel gemeend, dat daarmee de zaak was uitgemaakt. Zonder nader onderzoek of nadere motivering kwam men tot de kunstmatig eensgezinde mening, dat 'dus' de ribbe tot de symbolische inkleding van het verhaal behoort maar dat een fysieke herkomst van de vrouw uit de man als een feit geleerd wordt. Pas na de brief aan kardinaal Suhard zijn hier en daar voorstellen tot een vrijere interpretatie gedaan. Genoemde brief gaf daar alle aanleiding toe. Er werd immers in gezegd, dat men het decreet van 1909 moest begrijpen en verklaren in het licht van de meest bemoedigende passage uit de Bijbelencycliek van 1943 en dat men dan toe zou moeten geven, dat het decreet geenszins in verzet komt tegen een verder wetenschappelijk onderzoek der problemen aan de hand van de sinds 1909 bereikte resultaten. Daarom behoeft het oude decreet ook niet door een nieuw vervangen te worden.
Ook werd opgemerkt dat, wanneer de Kerk sinds 1909 niet geheel afwijzend is gaan staan tegenover de evolutieleer voorzover die 't lichaam van de eerste mens betreft, Zij niet tegelijkertijd een daarmee noodzakelijk samenhangende evolutie van het lichaam der eerste vrouw kan blijven afwijzen, hetgeen weer een vrijere interpretatie van de Genesisperikope veronderstelt dan het decreet van 1909 op het eerste gezicht schijnt toe te laten.

DRAAGWIJDTE VAN HET DECREET. Alleen maar op het eerste gezicht? Het zal wel aan de tijdsomstandigheden gelegen hebben, dat men het decreet nooit aan een diepergaand onderzoek heeft onderworpen. De kritiek die een gezaghebbend man als pater Bea, van 1930 tot 1949 rector van het pauselijk Bijbelinstituut, in *Biblica* formuleert, treft niet alleen het boek van pater Van den Oudenrijn o. p., *De Zonde in den Tuin* (Roermond 1939), dat hij daar overigens waarderend bespreekt, maar vrijwel heel de spaarzame katholieke literatuur over Genesis : men gebruikt het decreet van de Bijbelcommissie te veel als uitwendige norm zonder te vragen naar het waarom, terwijl zij toch zeker niet wille-

keurig verschil maakt tussen wezenlijke en minder wezenlijke punten.*

Men heeft zich met name te uitsluitend geworpen op de negen punten die paragraaf 3 opsomt en te weinig gelet op het beginsel waarvan ze de illustratie willen zijn. Men hanteerde de paragraaf alsof de Bijbelcommissie formeel verklaart : die en die feiten raken de grondslagen van de godsdienst. Theologen zouden uit de negen opgesomde punten gemakkelijk een twintigtal stellingen kunnen maken. Wanneer ze volgens gewoonte bij elke stelling zouden noteren, hoe nauw haar verband met de geloofsleer is, zouden 'de kwalificaties' niet alleen van stelling tot stelling maar ook van theoloog tot theoloog tamelijk uiteenlopen. Het is duidelijk dat de Commissie niet de bedoeling kon hebben terloops (zij leidt haar opsomming in met '*onder andere*') in een exegetisch decreet even een twintigtal dogmatische uitspraken te doen.

Het gezag der Bijbelcommissie is beperkt tot bijbelkwesties voorzover deze verband houden met geloof en zeden. De laatste beperking — verband met geloof en zeden — vloeit voort uit het feit dat het kerkelijk leergezag zelf zich niet verder uitstrekt, de eerste beperking — bijbelzaken — volgt

* Es wäre zweckmässig gewesen, näher auf die Frage einzugehen *warum* in einigen Punkte die wörtliche Deutung festgehalten, in anderen dagegen unbedenklich von ihr abgewichen wird. So hat der Verf. keine Schwierigkeit z. B. das 'Bilden aus Ton' und das 'einhauchen des Lebensodems' als Anthropomorphismen aufzufassen, während er das 'Bauen' der Eva aus einen Bestandteil des Leibes von Adam im eigentlichen (literalen) Sinn auffast. Ein tieferer Grund für dieses verschiedene Vorgehen innerhalb der gleichen Erzählung wird nicht angegeben, wenn man nicht als solchen den Hinweis auf das Dekret der Päpstlichen Bibelkommission auffast. Aber diese hat gewiss nicht willkürlich einige Punkte als wesentlich, andere als weniger wesentlich erklärt. Es wäre daher wünschenswert, dass die Frage der literarischen Art... und die Grenzen einer freieren Deutung irgendwo grundsätzlich behandelt würde, damit der Leser nicht den Eindruck gewinnt, als ob es schliesslich Sache des einzelnen Exegeten sei, nach eigenen Gutdünken oder nach rein äusseren Kanones bald die eine bald die andere Erklärung zu wählen (*Biblica* 1944, 75v).

hieruit dat het kerkelijk leergezag deze Commissie juist op dit speciale terrein als orgaan gebruikt. Dit blijkt uit de voorgeschiedenis der Commissie, uit de officiële stukken die bij haar oprichting en ook daarna nog werden uitgevaardigd en niet het minst ook uit het doen en laten van de Commissie zelf, wier decreten — tezamen ongeveer zestig vragen met antwoorden omvattend — zich zonder uitzondering op exegetisch terrein bewegen : het gaat tenslotte altijd over de betekenis van de bijbeltekst (over de waarde, het ontstaan, de samenstelling, de auteur van bepaalde boeken ; over bepaalde exegetische systemen ; over de zin van een bepaalde tekst of tekstengroep en dergelijke).*

Onze paragraaf 3 vormt geen uitzondering. De Commissie poneert hier formeel een *exegetisch princiep : de Genesistekst moet letterlijk verstaan worden* waar hij over feiten spreekt die met de geloofsleer samenhangen. Er valt in 1909 nog niet veel over Genesis uit te maken. Duidelijk is wat zeker niet (paragraaf 1 en 2) en wat zeker wèl (paragraaf 4 tot 8) door de beugel kan. Maar voor de brede strook die daartussen ligt wil de Commissie de exegeten niet in de steek laten : ze verwijst hen naar de geloofsleer en wat er mee samenhangt. Ze geeft enige voorbeelden om de praktische toepassing van het beginsel te verzekeren, niet om een lesje in de geloofsleer te geven, nog minder om die bij deze even vast te leggen.

De katholieke exegeet mag dus het beginsel niet aantasten, maar de vraag of de vorming van de vrouw uit de man een zaak is die het geloof raakt behoeft niet als afgehandeld beschouwd te worden. In 1909 was de vraag nauwelijks ooit gesteld, laat staan onderzocht. Een voorzichtige theoloog als paters Smulders s. j., aan wie ik de overwegenswaardige suggestie dank om te onderscheiden tussen de *exegetische* en de *dogmatische* draagwijdte van het decreet, merkt op

* Punt één van het officiële reglement luidt : „Proteggere e difendere assolutamente l'integrità della fede cattolica in materia biblica" *(Civiltà* 1903 II 221).

dat uit de vorm van het decreet blijkt, dat de theologische zijde van het vraagstuk nader onderzoek behoeft, maar dat de theologen — de exegeten hebben hun best gedaan — geheel verzuimd schijnen te hebben, te onderzoeken in hoeverre de vorming van Eva uit het lichaam van Adam tot de grondslagen van het Christendom behoort. Hij voor zich meent dat het feit op zich beschouwd daartoe nauwelijks gerekend schijnt te kunnen worden *(Ned. Kath. Stemmen* 1950, 366).
Paragraaf 3 geeft een voorlopige opsomming van enige punten welke heel zeker of mogelijkerwijze tot de geloofsleer behoren of er mee samenhangen, uitdrukkelijk ('o. a.') zonder volledig te willen zijn en zonder er een formele uitspraak over te doen; wat meer in de lijn van het H. Officie zou liggen. Ze roept veeleer in herinnering wat van elders bekend is en ook elders nader te onderzoeken is. Zolang dat niet is geschied, zal de exegeet de betreffende Genesisplaatsen omzichtig moeten behandelen d. i. de letterlijke verklaring niet los mogen laten.

GRONDEN VAN HET DECREET. We kunnen wel vermoeden welke 'geloofsgegevens' de Bijbelcommissie voor ogen had toen zij de 'vorming van de eerste vrouw uit de eerste mens in haar decreet opnam. Vooreerst schijnt deze vorming als een feit verondersteld of zelfs formeel geleerd te worden door enige teksten van het N. T. (1 Kor. 11, 7-12; 1 Tim. 2, 12; Ef. 5, 28-30). Vervolgens heeft zij, in letterlijke zin opgevat, een plaats in de kerkelijke traditie welke er gaarne een voorafbeelding *(typus)* in zag van de geboorte der Kerk uit de zijde van Christus in doodslaap aan het Kruis.
Ook nu we 40 jaar verder zijn, kunnen we over deze gegevens niet licht heenstappen. Deze zijde van de kwestie kan echter niet buiten breder verband opgelost worden, daar ze slechts een bepaald geval is van het grote vraagstuk omtrent de verhouding tussen beide Testamenten, en daarover is het onderzoek pas goed op gang gekomen. We kunnen er hier niet op ingaan, doch slechts kort aanduiden

waarom we met de boven vermelde gegevens de hier behandelde vraag niet zo apodiktisch uit kunnen maken als men wel eens heeft gedaan.
Wat is in deze de waarde van de typologie?
Ongetwijfeld is het haar normale wet dat zij — als *sensus rerum* — het ene feit plaatst tegenover het andere, bij voorkeur een oudtestamentische persoon, instelling, gebeurtenis tegenover een nieuwtestamentische. Maar dat we daar geen volstrekte wet van mogen maken blijkt met alle gewenste duidelijkheid o. a. uit het 'teken van Jonas'. Om uit te maken of Jonas werkelijk in een zeemonster verbleef, legt het onderzoek van het boek Jonas meer gewicht in de schaal dan de schijnbare evidentie van Christus' woorden, zodat de exegese van het N. T. in deze zal moeten luisteren naar die van het O. T. Men zal dus moeten verstaan: „Zoals — *volgens het u allen welbekende verhaal* — Jonas drie dagen en drie nachten in de buik van het zeemonster was, zo zal ook de Mensenzoon drie dagen en drie nachten in het hart der aarde zijn" (Matt. 12, 40). Al is het nieuwtestamentische feit, dat met een gegeven van het O. T. in typologische relatie staat, nóg zo gewichtig en het beroep op het O. T. nóg zo dringend, men mag er niet uit besluiten dat dààrom het oudtestamentische gegeven een *historisch* feit is: een *literair* feit is blijkbaar voldoende.
Uit het aangehaalde voorbeeld blijkt reeds, dat ook de teksten van het N. T. zich niet steeds tot apodiktische conclusies lenen. De manier waarop het N. T. en met name Paulus het O. T. exploiteert, is daarvoor veel te eigenaardig en, voor ons hedendaags gevoel, te systeemloos. Nader onderzoek van de mentaliteit waarmee de nieuwtestamentische schrijvers het O. T. gebruiken om er de nieuwe boodschap waarvan ze vol zijn mee in te kleden, is dringend nodig. Het O. T. is voor hen een arsenaal waaruit ze zonder bedenken alles halen wat maar enigszins in hun kraam te pas komt, soms zó als het hun toevallig voor de geest komt. Waar zij ons aan het O. T. herinneren, is hun eerste bedoeling niet zich over het O. T. uit te spreken. Ze hebben

iets geheel nieuws te zeggen maar drukken dat gaarne uit in de formules en kategorieën van het O. T. waarmee zij vertrouwd zijn.
Waar derhalve de H. Schrift zichzelf zo dikwijls citeert en becommentarieert en her-interpreteert schijnen we, ter beantwoording van de vraag wat objectief gebeurd is, gedreven te worden naar het exegetisch beginsel, dat de oudste passage welke het uitgangspunt werd van een hele reeks citaten en toespelingen, een zeker primaat behoudt over heel de traditie die door haar geschapen werd. Zij staat het dichtst bij de gebeurtenis die zij weergeeft, zij weerspiegelt het zuiverst de oorspronkelijke bedoeling, terwijl er later altijd andere bedoelingen bij komen.
Met andere woorden, de latere gegevens die in afhankelijkheid van Genesis spreken over het ontstaan van de eerste vrouw zijn van dien aard, dat het uiteindelijke resultaat van het onderzoek wel eens zou kunnen zijn dat we het laatste woord moeten geven aan Genesis. Als het zo ver komt, moet men zich bijtijds herinneren, dat de Bijbelcommissie zelf onlangs nog eens uitdrukkelijk te kennen heeft gegeven, dat haar vroegere decreten verstaan dienen te worden in het licht van de tijd waarin ze uitgevaardigd zijn (vgl. *Revue biblique* 62, 1955, 414-419).

22. MONOGENISME EN ERFZONDE

Het paradijsverhaal is gebouwd op het meest strikte monogenisme. Daarmee hebben we nog geen Schriftbewijs. De vraag is of dit monogenisme behalve tot de struktuur ook tot de leerinhoud van het verhaal behoort. Dat staat niet apriori vast door het feit dat Genesis een historisch boek is, zoals Renié en Ceuppens veronderstellen. De laatste acht het dan ook voldoende Gen. 2 eenvoudig na te vertellen om vervolgens te verklaren : me dunkt, uit deze passage volgt

tamelijk duidelijk, dat God in het begin slechts één man en één vrouw schiep.* Het is nuttig kennis te maken met de cirkelredenering waarop deze verklaring berust :
Genesis is een historisch boek in twee delen ; beide delen geven dus geschiedenis. De geschiedenis der aartsvaders lag nog tamelijk dicht bij de tijd van haar auteur, die dus zijn bronnen gemakkelijk kon vinden en controleren ; zij steunt derhalve op oude documenten van de allereerste rang. De oergeschiedenis lag verder weg en was dus moeilijker. De auteur was geen tijdgenoot der verhaalde feiten en heeft dus bronnen gebruikt. Waren die historisch ? We moeten het wel geloven anders had de auteur ze nooit ingelast in een historisch boek.**

EEN KWESTIE VAN METHODE. Een dergelijk betoog in een artikel, dat nu eens de leer van de H. Schrift ten aanzien van het polygenisme uiteen wil zetten, is wel geschikt om het besef bij te brengen, op hoe gespannen voet we in 'Israëls visie' eigenlijk staan met het exegetisch systeem waarin de meesten onzer zijn opgegroeid. We komen hier in een straatje terecht, dat we steeds met de grootste zorg hebben vermeden. Genesis is een historisch boek, dus God schiep één ouderpaar. Er zijn argumenten die pleiten voor een symbolische verklaring van de tuin en de bomen, maar wij geven de voorkeur, aldus herhaaldelijk Renié, aan een realistische uitleg. Hij zegt niet waarom, maar hij geeft zijn beginsel wel bloot, waar hij een poging om het monogenisme van Genesis te 'interpreteren' afdoet met de oratorische vraag : wat blijft er op die manier nog historisch in de eerste drie hoofdstukken van Genesis ? ***
Historisch en historisch is twee. Genesis is historisch in een zin welke de exegeet juist nader moet trachten te bepalen. Dat geldt vooral voor de oergeschiedenis waarvan het eigen

* *Le Polygénisme et la Bible*, in *Angelicum* 24 (1947), blz. 25.
** t. a. p., blz. 23v.
*** *Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe ou Histoire?* Lyon 1950, 104.

historisch karakter het grote punt van onderzoek is. Haar 'en bloc' historisch of onhistorisch noemen leidt tot misverstand, meende de Bijbelcommissie in 1948 ; men moet dus een helderder inzicht zien te krijgen in de ware natuur der verschillende verhalen waaruit zij is samengesteld. Uit de aard der afzonderlijke verhalen kunnen we besluiten tot de aard van het geheel, niet andersom.
Een halve eeuw geleden wemelde de exegese van dergelijke apriorismen. Er waren vele nieuwe problemen ; het was verleidelijk ze langs deze weg op te lossen zonder op de zaak zelf in te gaan. De tere vraag, of Genesis wel zo duidelijk het monogenisme leert als het op het eerste gezicht lijkt, is de laatste jaren pas goed aan de orde gesteld. Wie de zaak weer met een apriori afdoet, sticht verwarring en verzuimt een kans om te tonen wat hij als exegeet waard is. Waar en hoe leert het paradijsverhaal nu eigenlijk iets over het monogenisme ? Dat is een hoogst interessante vraag, die de Genesis-exegese dwingt haar eigen beginsel door te denken.
Komt het exegetisch bewijs uit Genesis, dat God één ouderpaar schiep, hierop neer : we moeten wel aannemen, dat de auteur van het paradijsverhaal historische bronnen gebruikte ? Hij was geen tijdgenoot van de verhaalde feiten, maar zijn bronnen konden het weten. Wisten ze dus, dat God één ouderpaar schiep ? Op deze manier krijgt ons vraagstuk een schijnoplossing door het te herleiden tot een ander dat onoplosbaar is.
Wat Genesis mededeelt, is zwaar aan historische consequenties, maar de hagiograaf bedoelde heel wat meer dan enkel historie te geven. Wie naar geschiedenis zoekt, vraagt aan de teksten alleen maar naar wat echt gebeurd is. Aanvallen op de geschiedkundige waarde van de H. Schrift dwongen de Bijbelcommissie in 1905 haar historisch karakter op de voorgrond te schuiven (Denz. 1980). Maar tenslotte is de stelling : Genesis is een historisch boek, een te smalle basis voor exegetisch onderzoek. Tegenover het bewuste of onbewuste systeem van Genesisexegese : hoe

historischer hoe beter, zouden we het in 'Israëls visie' gevolgde systeem aldus kunnen omschrijven : het leergehalte der teksten is belangrijker dan hun historisch gehalte, terwijl het laatste slechts effectief bewezen en veilig gesteld kan worden voorzover men de samenhang aantoont met het eerste.

LIGGING VAN HET VRAAGSTUK. Wie zegt, dat het polygenisme volstrekt buiten de horizon van Genesis valt, geeft geen Schriftbewijs voor het monogenisme, doch constateert slechts een feit dat niemand ontkent. Hoe weinig daar voorlopig uit volgt, kan een vergelijking met de evolutieleer verduidelijken. Ook evolutie valt buiten de bijbelse gezichtskring, niet alleen evolutie van het menselijk lichaam, maar elke vorm van evolutie zowel in planten- als dierenrijk. Genesis geeft blijk van het meest absolute fixisme : het ontstaan van iedere soort — waarbij zelfs wildheid en tamheid voor een soortelijk verschil doorgaan — wordt verklaard door een goddelijke scheppingsdaad.
Het is niet ad rem te zeggen, dat Genesis dus tegen de evolutie pleit. Het fixisme van Genesis vloeit immers voort uit de spontane waarneming en classificering van de huidige voltooide wereld, waarin allerlei soorten van wezens zich als duidelijk afgebakende groepen aan ons opdringen. De hagiograaf houdt eraan zoveel mogelijk soorten in zijn scheppingsverhaal onder te brengen, zodat elk een goddelijke scheppingsdaad tot uitgangspunt krijgt. Daarmede doet hij geen keuze in een omstreden kwestie, daar deze voor hem niet bestaat. Hij is noch voor noch tegen.
Ofschoon zowel polygenisme als evolutie evenzeer buiten de gezichtskring van Genesis vallen, neemt de Kerk ten opzichte van beide systemen toch een verschillend standpunt in. Dit wordt dus blijkbaar niet bepaald door de letter van Genesis. Dan zal ook de exegeet dieper moeten graven. Om Genesis als argument te gebruiken zal hij aannemelijk moeten maken, dat het monogenisme van de hagiograaf een diepere grond heeft dan zijn fixisme.

De exegetische 'ligging' van het vraagstuk is te vergelijken met de kwestie over de oorsprong der vrouw (vgl. blz. 187vv). Ook ons eindoordeel over het monogenisme van Genesis zal moeten volgen uit het antwoord op drie vragen : wat is het exegetisch constateerbaar getuigenis van het paradijsverhaal, wat zeggen andere openbaringsgegevens, welke is de houding van het leergezag ?

De vraag of het monogenisme tot de geloofsleer behoort, laten we aan de theologen over. Herinneren we slechts aan een paar gegevens.

Een ontwerp-canon, die aan het Vaticaans Concilie zou worden voorgelegd, sprak het anathema uit over wie ontkennen zou, dat heel het mensengeslacht afstamt van één eerste stamvader Adam.

Het reeds besproken decreet van de Bijbelcommissie (30 juni 1909) rekent „de eenheid van het menselijk geslacht" onder de in de eerste drie Genesis-hoofdstukken vertelde feiten die de grondslagen van het Christendom raken en waarvan derhalve de letterlijke historische zin niet in twijfel getrokken mag worden. De encycliek *Humani generis* (Ecclesia Docens n. 37) verklaart, dat op generlei wijze duidelijk is, hoe het polygenisme — wanneer dit inhoudt ofwel dat er na Adam in deze wereld echte mensen hebben bestaan, die niet aan hem als de eerste stamvader van allen door natuurlijke voortbrenging hun ontstaan te danken hadden, ofwel dat Adam een collectief begrip is voor een groter aantal stamvaders — overeengebracht kan worden met het dogma der erfzonde, zoals het in de bronnen der openbaring en de acta van het leergezag wordt voorgehouden. Een voetnoot verwijst naar Rom. 5, 12-19 en naar het Concilie van Trente.

GELOOFSLEER EN SCHRIFTBEWIJS. Geloofsleer of niet, praktisch moet de katholiek houden, dat de mensheid in feite uit één stamvader is voortgekomen ; dan moet de katholieke exegeet praktisch houden, dat het monogenisme meer is dan een toevallig uitdrukkingsmiddel van Genesis,

dus in feite door het verhaal geleerd wordt. Maar geloofsleer of niet, het zal altijd de taak van de Genesisexegeet blijven om te onderzoeken wat er met de technische middelen van het vak uit Genesis te halen valt. Volledig erkennend, dat de volle draagwijdte der teksten pas uit het geheel der geloofsleer blijken kan, moet hij op de eerste plaats het eigen geluid van Genesis tot zijn recht laten komen : wat zegt het verhaal zoals het er ligt, wat 'bewijst' het ? Anders kan men het vak wel afschaffen.

Wie een ogenblik de afstand tracht te beseffen die er ligt tussen de laatste bladzijden van Denzinger en de eerste bladzijden van de H. Schrift, zal begrijpen, dat we hier met woordelijke overeenkomsten tussen geloofsleer en Schriftuur niet per se klaar zijn.

Al heeft een oude gewijde tekst wel degelijk iets te maken met een bepaalde leer welke na veel strijd en bezinning eindelijk naar haar wezenlijke kern in een dogmatische formule is vastgelegd, het is iets anders of men die tekst in zijn functie van vaag beginpunt deel uit laat maken van het geestelijk groeiproces waarvan de dogmatische formule het eindpunt is, — iets anders of men de dogmatische formule met alle geweld kant en klaar uit de oude tekst te voorschijn wil halen.

In dit laatste geval vraagt men te veel van de tekst. Maar een ander uiterste gaat er mee samen : men kan ook te weinig van een tekst vragen door te menen dat er niets is wanneer de klare formule er nog niet is. Juist waar het de H. Schrift betreft, die de eerste menselijke verwoording is van de grote dingen die God heeft gedaan, moet men niet enkel letten op wat er in volkomen 'uitgedachte' formules gezegd wordt, maar evenzeer op de vaak zo voelbare inspanning en poging om tot een formule te komen. Zo dikwijls is een gedachte nog 'in werking', in wording, in worsteling met de grote werkelijkheid die benaderd moet worden en die meer ervaren en geweten wordt dan in begrippen gedacht. Men moet dus niet alleen met het woordenboek in de hand constateren wat de gewijde schrijver zegt, maar

ook — door zich in te leven in zijn psychologie, door zijn uiting te zien als een momentopname van de dynamische stroom der openbaring — trachten te raden wat hij suggereert en waar hij eigenlijk naar tast (vgl. *'t H. Land,* 1952, 75).

MONOGENISME EN ERFZONDE. Het schijnt niet toevallig, dat het voor een deel dezelfde auteurs zijn die o. i. te veel van de tekst vragen waar zij het Schriftbewijs voor het monogenisme willen astrueren, en te weinig waar zij dat voor de erfzonde willen doen. Wellicht kan dit sommige lezers gerust stellen. De erfzonde behoort namelijk heel zeker tot de geloofsleer. De feitelijke groei der erfzondeleer is ondenkbaar zonder de leer van Paulus (Rom. 5) welke op haar beurt de grondslag van Genesis niet missen kan. Men zou zo zeggen, dat Genesis iets te maken moet hebben met het dogma der erfzonde. Toch zijn er exegeten en zelfs theologen die menen, dat er in het hele paradijsverhaal geen spoor van een erfzonde te bekennen is. En er is niemand die het ze kwalijk neemt. Juist onder hen worden er enigen gevonden, die de monogenistische structuur van het paradijsverhaal zonder nader onderzoek als een Schriftbewijs voor het monogenisme aanvaarden. We vrezen, dat het samengaan van deze beide meningen slechts te verklaren valt uit een exegese die teveel aan de oppervlakte blijft. Inderdaad staat in het paradijsverhaal geen woord over een erfelijke zondeschuld, terwijl er uitdrukkelijk staat, dat God één man schiep en één vrouw en dat heel de mensheid van hen afstamt. De naam Eva wordt zelfs verklaard door 'moeder van alle levenden".
Voorzover we het op het ogenblik zien — de exegetische zijde van de monogenistische kwestie schijnt nog pas in haar beginstadium — kan men slechts effectief aantonen dat het monogenisme tot het leergehalte van het paradijsverhaal behoort, voorzover men aantoont dat het verhaal iets wil bevestigen aangaande een erfelijke belasting in religieuze zin die op heel de mensheid drukt. Niet slechts in

Humani generis, maar reeds in Genesis hangen erfzonde en monogenisme innerlijk samen. Het monogenisme is, op zichzelf beschouwd, een natuurwetenschappelijk vraagstuk waarover de Kerk zich slechts uitspreekt om zijn samenhang met de leer der erfzonde. Het ligt evenmin in de lijn van Genesis een dergelijke kwestie uit te maken, tenzij juist voorzover zij — natuurlijk op haar manier — iets over een erfzonde leren wil.
Zodra we echter het monogenisme als een afzonderlijke kwestie gaan stellen, zodra we het monogenisme nog slechts zien als een der antwoorden op de natuurwetenschappelijke vraag hoe de mensheid feitelijk ontstaan is, lopen we groot gevaar het paradijsverhaal mis te verstaan en onze argumenten te zoeken waar ze niet kunnen liggen. Dan gaan we teveel letten op het scheppingsthema van Gen. 2 omdat daar het ontstaan der mensheid behandeld wordt, terwijl we te weinig letten op het paradijsthema van Gen 3 waarin de hagiograaf de religieuze status van heel de mensheid tekenen èn verklaren wil. Pas daardoor komt de klaarblijkelijke monogenistische structuur van Gen. 2 in een heel nieuw licht te staan.

23. OORSPRONG DER MONOGENISTISCHE IDEE

INSPIRATIE EN OPENBARING. Met veel moeite heeft de exegese uit het inspiratiebegrip de gevolgtrekking gemaakt, dat de Bijbel geen formele uitspraak doet over vraagstukken waaraan de gewijde schrijver in de verste verte niet heeft kunnen denken. De Bijbel is niet slechts een goddelijk maar een godmenselijk boek. Dit betekent voor het Oude Testament, dat we Gods gedachte nooit kunnen benaderen buiten Israëls gedachte om. Of de mensheid van één of meer ouderparen afstamt, is een modern vraagstuk, waarop men

pas gekomen is langs allerlei natuurwetenschappelijke gegevens en veronderstellingen die vroeger volstrekt ontoegankelijk waren. Uit het feit alleen, dat het paradijsverhaal slechts over één ouderpaar spreekt, volgt derhalve nog niet, dat de Bijbel partij kiest.

Kan men dus met een beroep op de inspiratie de kwestie niet uitmaken, ook met een beroep op openbaring moet men zeer voorzichtig zijn. Speculatieve ontleding van het begrip openbaring is nodig maar gevaarlijk, wanneer ze niet samengaat met de zorgvuldige waarneming hoe de openbaring in de loop der geschiedenis verwerkelijkt werd. We willen voor niemand onderdoen in de overtuiging, dat het paradijsverhaal nooit zonder openbaring tot stand zou zijn gekomen. Maar wanneer en hoe deelde God dan de leerinhoud ervan aan Israël mede? Daarop antwoorden we : het paradijsverhaal is er een sprekend voorbeeld van, hoe wezenlijk Gods eeuwenlange bemoeienis met Israël op den duur Israëls ideeën- en voorstellingswereld bepaald heeft. Dat is heel wat anders dan wanneer men bij 'openbaring' denkt aan de mededeling van losse waarheden, bij voorbeeld van de waarheid, dat het mensdom uit één ouderpaar stamt. Jahweh poneert zich op allerhande manieren als een onontkoombare goddelijke werkelijkheid te midden van zijn volk. Israël ervaart het goddelijke. God openbaart zich aan en spreekt tot zijn volk vooral door te doen, door metterdaad te tonen wie Hij is. Israël tracht zijn religieuze ervaring te denken en uit te drukken, doet met andere woorden een eerste poging tot theologie, tracht van het menselijk bestaan en van de verschijnselen een verklaring te geven welke in overeenstemming is met zijn Godsbesef. Zo is het paradijsverhaal het resultaat van een traditie van israëlitisch denken. Dit denken is oud-oosters maar het is bevrucht, gericht en gevormd door 'het goddelijk Feit'. Zo neemt Gods woord menselijke gestalte aan in Israël, de formele goddelijke mededeling is opgebouwd uit vlees en gebeente van Israëls oud-oosterse voorstellingswereld en zo is het paradijsverhaal een vrucht van openbaring.

Wie zich een historisch beeld wil vormen van de oudtestamentische openbaring — voor de inspiratie geldt hetzelfde — moet er aan wennen in deze richting te denken. Dan is het geenszins verontrustend maar zelfs gewenst, wanneer uit andere Genesispassages blijkt, dat het monogenisme van het paradijsverhaal enigszins voor de hand ligt in de gedachtengang van het boek Genesis en in zijn literaire structuur. Het is echter de vraag, of dit monogenisme daarmee afdoende verklaard is. We achten het, ook exegetisch, niet verantwoord om het feit, dat Genesis van één ouderpaar spreekt, eenvoudig naast ons neer te leggen, alsof dit slechts een typische denkvorm van de hagiograaf zou zijn waaraan we ons evenmin behoeven te storen als bij voorbeeld aan zijn geocentrisme. Maar het valt moeilijk te ontkennen, dat het monogenisme vrij goed past bij enige eigenaardigheden van Genesis die we zeker niet letterlijk op mogen vatten.

HET PROCEDEE VAN GENESIS. De voorstellingswijze van Genesis vindt dikwijls haar natuurlijkste verklaring, indien we letten op de indrukken van de spontane waarneming (vgl. blz. 179). Deze ziet de mensheid als een gesloten groep die zich onderscheidt van al het overige. Daarom vraagt het feit, dat er mensen zijn, om een speciale verklaring. In de gedachtengang van Genesis is het dan niet ver gezocht om het mensdom te herleiden tot mens *(adam)* als zijn oorsprong en uitgangspunt. Méér schijnen we uit Gen. 1 niet te mogen halen. Op grond der onmiddellijke waarneming en zonder enige wetenschappelijke pretentie classificeert dit hoofdstuk de verschijnselen der geschapen wereld en maakt dan iedere klasse tot het voorwerp van een goddelijke scheppingsdaad. God stelt de soorten en voorziet ze van het nodige om zich te vermenigvuldigen. Waar de mens aan de beurt komt, zet de hagiograaf zijn schema gewoon door. Het is hem op de eerste plaats te doen om de soort en hij gebruikt het woord *mens* in collectieve zin. Maar God schept geen hele volksstam, evenmin als hij hele kudden

schapen schiep. Een zo enkelvoudig mogelijk uitgangspunt van het mensdom ligt in de struktuur van het hoofdstuk en krijgt nog een zeker relief door een definitie van de mens welke nadruk legt op de persoonlijke waardigheid van het individu.

Wanneer we de twee volgende hoofdstukken met Gen. 1 willen vergelijken, moeten we het thema van paradijs en zonde een ogenblik buiten beschouwing laten. We stellen aan het paradijsverhaal nu niet de vraag, waarom de mensheid zondig en ongelukkig is, maar alleen hoe zij ontstaan is. Het antwoord luidt dan uitdrukkelijk : uit één mensenpaar en uiteindelijk zelfs uit één mens.

Maar de exegeet moet nog gevonden worden die aannemelijk weet te maken, dat dit verhaal, onder deze hoek bekeken, rijker is aan objectief feitenmateriaal dan Gen. 1. Deze twee hoofdstukken behoren immers tot het jahwistisch verhaal, waarvan Genesis meerdere herkenbare brokstukken bevat. Zo kennen we het karakter van deze verteller een beetje. Daarmee strookt het volkomen om wat hij over de mens leren wil niet in het algemeen maar in een zeer concrete vorm te zeggen : hij heeft het dus over een bepaalde man en een bepaalde vrouw en hij weet over hun ontstaan allerlei bijzonderheden mee te delen. Natuurlijk is dit niet beslissend voor het monogenisme van Genesis, maar de zaak dient ook van deze kant bekeken te worden.

Verder toont de jahwistische verteller een bijzondere belangstelling voor de oorsprong van allerlei cultuurverschijnselen, van religieuze en profane instellingen en gebruiken. Hij volgt daarbij een opvallend procedee : ergens in het verleden plaatst hij — meestal in anecdotische en folkloristische trant — een concreet voorval waaruit blijkt wie er mee begonnen is en naar aanleiding waarvan. Zo 'n episode is gewoonlijk meer een karakteristiek en een zingeving van het verschijnsel, zoals het uit de ervaring bekend is, dan geschiedenis van het verleden. Ook de talrijke naamsverklaringen zijn een geliefd leermiddel van deze aard.

Dit procedee wordt in het bijzonder toegepast waar het gaat

over de oorsprong van volkeren en stammen. De werkelijke wordingsgeschiedenis van een volk is uiteraard in de meeste gevallen niet meer na te gaan. Pas wanneer een volk er eenmaal is, rijst de vraagt naar zijn oorsprong. Genesis wil aan elk volk een beginpunt geven en wijst een bepaalde stamvader aan. Het kunstmatig karakter van deze etnische oorsprong ligt voor het grijpen. We behoeven niet aan te nemen, dat de egyptische bevolking inderdaad voorsproot uit één stamvader die Egypte heette. Even duidelijk is het dat de hagiograaf, omdat hij een etnische groep kende die men in zijn tijd Arameeën noemde, daarom een zekere Aram tot hun gemeenschappelijke stamvader maakt. Exegese die niet in struisvogelpolitiek wil vervallen, kan niet aan de vraag voorbij : wanneer Genesis heel de mensheid van één mens *(adam)* af laat stammen, bedoelt ze dan méér dan wanneer ze alle Kanaänieten ziet als het nageslacht van een zekere Kanaän ? Terloops zij opgemerkt, dat ook diens gedrag de oorzaak is van een erfelijke vloek.

MODERNE PROBLEMATIEK. Om Genesis te verstaan moeten we ons bewust maken, hoever onze moderne problematiek afstaat van de mentaliteit van het oude Israël. Dan merken we pas wat een individualisten en materialisten we zijn. Voor ons is 'de mens' van het paradijsverhaal geheel en al het individu Adam geworden, de oerzondaar die het voor ons allen bedorven heeft, terwijl we maar half begrijpen wat we eigenlijk met die oerzonde te maken hebben. Want, waar het gaat om onze solidariteit met die Adam, hebben we onze aandacht geheel geconcentreerd op het fysieke en genealogische. Wij transponeren het paradijsverhaal spontaan naar positief-wetenschappelijk terrein, omdat wij graag willen weten hoe de mensheid feitelijk ontstaan is. Onze primaire conclusie uit het verhaal is dan ook : het is begonnen met één individu, deze heeft een persoonlijke doodzonde gedaan, alle mensen stammen van hem af en zitten met de gevolgen van zijn daad.
Daar staat Israëls gedachtengang tegenover als sociaal en

door en door religieus. Niet voor niets heet de eerste mens *adam* (= mens), want de hagiograaf concretiseert in één individu wat karakteristiek is voor heel de soort. In deze mens is al wat ooit mens heet 'geconcentreerd'. Wat *K.C. T. Streven* (1952, 221) terecht kon schrijven naar aanleiding van Rom. 5 : voor Paulus is Adam een 'corporatieve persoonlijkheid' evenals Christus, geldt minstens evenzeer voor 'de mens' van Genesis. Zoals heel de mensheid door Adam in een toestand van zonde werd geplaatst, zo plaatst Christus haar in staat van gerechtigheid, wanneer men door genade 'in Christus' is zoals ieder van nature 'in Adam' is. De parallel met Christus toont genoegzaam aan, dat deze corporatieve zienswijze de individuele persoonlijkheid van de eerste mens niet behoeft uit te sluiten.
Waar derhalve de hagiograaf de mensheid door Gods oog ziet als één solidair geheel in de concrete figuur van de eerste mens in wie, als in een 'tijdeloze concentratie', heel het mensdom aanwezig is, dààr leggen wij — en dat is ons individualisme — de mensheid over de lange weg die de tijd gegaan is uiteen in een lange keten van enkelingen waarvan een zekere Adam de eerste is geweest.
En ziehier ons materialisme. Zeker, de hagiograaf stelt de eerste mens voor als stamvader van alle mensen. Wij vatten dat primair in materieel-fysieke zin op. De hagiograaf behoeft het fysiek stamvaderschap van de eerste mens geenszins uit te sluiten evenmin als diens zo even ter sprake gekomen individualiteit, maar zijn eigenlijke mededeling ligt toch primair op religieus terrein : door het feit zelf dat we mens zijn, zijn we solidair met de oerzonde die een zonde der menselijke natuur is. Deze leer stelt de hagiograaf concreet voor door van een fysieke stamvader te spreken, maar deze bloedverwantschap is vooral uitdrukkingsmiddel voor de verwantschap in de zondige toestand waaronder al wat mens is valt. Dit behoeft wel enige toelichting.

RELIGIEUZE LEER UITGEDRUKT IN DE SFEER VAN HET MATERIELE. De onbevooroordeelde lezer van de oerge-

schiedenis zal toe moeten geven, dat het zondvloedverhaal in ernst en universaliteit kan wedijveren met het paradijsverhaal. Noë is het uitgangspunt van een nieuwe mensheid. Na de zondvloed begint een nieuwe status waarin we aanstonds de huidige algemeenmenselijke toestand herkennen. De hagiograaf geeft daar een concrete voorstelling van door al de hem bekende volkeren onder te brengen in het nageslacht van Sem, Cham en Jafet. Het is zeer duidelijk, dat we deze 'volkerenlijst' niet in louter etnografische zin mogen opvatten : bloedverwantschap speelt maar een bescheiden rol in deze stamboom. Men geeft tegenwoordig ook grif toe, dat de horizon van de hagiograaf beperkt is en niet noodzakelijk heel de mensheid behoeft te omvatten. De leer van het verhaal beweegt zich niet op profaanetnografisch maar op godsdienstig terrein. Die godsdienstige leer schijnt evenwel een universele draagwijdte te hebben : de hagiograaf schijnt wel degelijk iets te willen zeggen over de godsdienstige status van *heel de mensheid.*
Daarom juist heeft hij zijn etnografisch schema nodig : zo goed en zo kwaad als het kan tracht hij heel de hem bekende mensheid tot één uitgangspunt terug te brengen om te laten zien hoe allen onderworpen zijn aan de door de zondvloed geschapen toestand. Zijn volkerenlijst is daarbij een uitdrukkingsmiddel geworden : er beantwoordt geen etnische maar een godsdienstige realiteit aan.
Omdat de gedachtengang van de oergeschiedenis, bij al de heterogeniteit van het uitdrukkingsmateriaal, homogeen is, is het niet alleen exegetisch verantwoord maar ook vereist om deze parallel tussen de twee stamvaders Adam en Noë recht in het gezicht te kijken, willen we het verwijt ontgaan dat we met twee maten meten.
Deze parallel bereidt ons op de conclusie voor, dat we het monogenisme van Genesis, zelfs wanneer het thema van paradijs en zonde erbij betrokken wordt, beslist niet als een eenvoudige en vanzelfsprekende zaak mogen voorstellen. Niettemin kunnen we de volgende punten vastleggen :

1. De hagiograaf wil *een volstrekt algemeen-menselijke toestand* bespreken. Het behoort tot het wezen van de huidige mens, dat hij niet slechts als schepsel maar als onrein schepsel staat tegenover God. God is leven en heiligheid. Het is ons aangeboren zondaar en ten dode gedoemd te zijn, vervreemd van en vol schrik en schaamte voor de wereld van het goddelijke. Ook afgezien van persoonlijke schuld, zijn wij van nature getekend met zonde en ellende.

2. De hagiograaf beperkt zich daarbij echter niet tot een concrete karakteristiek in een louter 'literaire' eerste mens. Wilde hij enkel de huidige religieuze situatie *tekenen*, dan zou Adam inderdaad niets anders zijn dan de type van de hele soort. Het verhaal zou eerder de geschiedenis zijn van de soort dan van een historische eerste mens, eerder bespiegeling dan geschiedenis, en we zouden het zonder meer over één kam mogen scheren met de vele andere passages van Genesis, waar we blijkbaar te maken hebben met een schematische herleiding tot één kunstmatig uitgangspunt.

3. De hagiograaf wil wel degelijk — het raakt de kern van zijn getuigenis — onze huidige toestand *verklaren*. Die Adam is niet slechts een spiegel, een type, maar ook *werkelijke oorzaak* van onze toestand. Menselijke zondigheid en menselijke ellende hangen innig samen en beide gaan terug op de paradijszonde waardoor we een onrein geslacht geworden zijn, erfelijk beroofd van de paradijselijke goddelijke welwillendheid *(privatio gratiae hereditaria* = erfzonde, niet slechts erfstraf).

4. Die oorzakelijkheid komt pas goed tot haar recht, wanneer Adam de werkelijke stamvader is van allen. Het is namelijk, voor Israël veel meer dan voor ons, begrijpelijk dat de kinderen de gevolgen dragen van de daad van hun vader. Maar valt Adams fysiek vaderschap, dan verliest het betoog veel van zijn overtuigingskracht. Voor ons gevoel verliest het zelfs al zijn zin. Omdat Israël echter in deze dingen heel anders denkt dan wij en met name zo

gaarne de materiële sfeer betrekt bij wat zich in de religieuze sfeer afspeelt — en over de laatste wil de H. Schrift zich op de eerste plaats uitspreken — daarom kan o. i. de Genesisexegese zich in deze kwestie moeilijk aan een absolute uitspraak wagen.
5. Bij de interpretatie van de overige Bijbelplaatsen, die op Genesis steunen, en van de kerkelijke traditie, welke op de gezamenlijke bijbelse gegevens voortbouwt, zal men met deze door Genesis opengelaten margo van onzekerheid rekening moeten houden.

24. VLEES OF GEEST

Men kan de hoofdstrekking van het paradijsverhaal heel goed tot haar recht laten komen zonder op de vraag in te gaan in hoever het verhaal letterlijk op te vatten is. Zowel bij een strikte als bij een vrije opvatting moet de uitleg op dezelfde wezenlijke leerpunten neerkomen. Inderdaad heeft men in het verleden, toen de letterlijke uitleg overheerste, dikwijls genoeg de diepste kern van het verhaal geraakt, zodat er ook nu nauwelijks nog iets beters over te zeggen valt. Toch brengt een letterlijke uitleg het gevaar met zich mee, dat de aandacht naar bijzaken uitgaat en het hoofdaccent verkeerd komt te liggen. *Hoevelen hebben de school niet verlaten met de overtuiging, dat het eten van een appel beslist heeft over het lot van het mensdom!* Het evenwicht tussen de overtreding en de straf is dan hopeloos zoek en het is niet op bevredigende wijze te herstellen door schilderingen van de zwarte ondankbaarheid der eerste mensen of redeneringen over hun helder verstand en hun sterke wil.

FORMEEL ZONDE VAN DE GEEST. Een letterlijke exegese blijft gemakkelijk steken in de materie van de overtreding, terwijl het verhaal toch zo duidelijk zegt waar het om gaat.

Het plaatst de eerste mensen immers voor de beslissende keus tussen een totaal ja en een totaal neen, al is het dan eventueel naar aanleiding van een kleinigheid. Het verhaal geeft de paradijszonde de oergestalte van alle zonde. De paradijszonde is er een van het soort dat de Schriftuur dikwijls beschrijft en als dé zonde brandmerkt (vgl. blz. 163): ze heeft het karakter van een fundamentele keuze *(optio fundamentalis)*, te vergelijken met het dilemma waarvoor *Deuteronomium* (30, 15. 19) Israël plaatst.

De eerste mens moet zijn levenshouding bepalen zoals ieder ander na hem het zal moeten doen : zal hij met God rekening houden als met een Werkelijkheid waarnaar hij zich in handel en wandel richt, óf hij zal *eigendunkelijk zichzelf tot laatste norm maken van zijn doen en laten en zich dus, hoewel hij slechts mens is, Gods plaats aanmatigen?* Is hij bereid tot gelovige overgave, plaatst hij zijn houvast in God, óf geeft hij de voorkeur aan menselijke machtsmiddelen, aan middelen die volgens eigen berekening en inzicht tot zijn heil zullen voeren, zoals bij voorbeeld koning Achaz deed die de hulp der Assyriërs inriep terwijl Isaias hem voorhield, dat slechts vertrouwen op Jahweh hem zou kunnen redden (Is. 7 ; 2 Kg. 16, 7vv) ? Zal hij zijn eigen weg gaan, óf de weg van God, die een weg van gelovige gehoorzaamheid is, die iedere Israëliet naar het voorbeeld van Abraham moet bewandelen ?

Vanouds heeft men dan ook uit het verhaal besloten, dat de oerzonde een zonde van hoogmoed was. *Het is nog altijd de raakste en kortste typering van de hoofdstrekking van het verhaal.* Alle interpretaties van de oerzonde die met dit fundamentele gegeven van het verhaal in tegenspraak zijn, komen niet eens voor discussie in aanmerking.

MATERIËEL ZONDE VAN HET VLEES ? Derhalve heeft de vraag naar de aard van de oerzonde alleen maar zin als ze betekent : *in welke concrete daad uitte zich deze hoogmoed?* Het verhaal zelf vermeldt een zeer concrete daad : het eten van de verboden vrucht. Wil men dit letterlijk verstaan,

dan is de vraag daarmee vanzelf beantwoord. Vat men dit echter op als een literaire inkleding, dan moeten we verder vragen. Spreekt de hagiograaf uitsluitend om deze reden van een verboden vrucht, omdat Israël nu eenmaal een concrete voorstelling van de zondeval nodig heeft? of heeft hij een zeer bepaalde daad op het oog, zodat de concrete inkleding van de oerzonde erop berekend is een bepaald vergrijp te suggereren? Dat komt neer op de vraag of het verhaal op een seksuele zonde doelt, want aan andere mogelijkheden pleegt men niet te denken.

De seksuele interpretatie had reeds in de Oudheid enkele aanhangers maar werd steeds zeldzamer naarmate de letterlijke verklaring algemener werd. Toen men in de vorige eeuw het verhaal als een pure mythe ging beschouwen, werd ze naar alle richtingen uitgebuit en sindsdien zijn er weinigen die er niet vroeg of laat mee in aanraking komen. Uiteraard maakt ze indruk en voor degenen die maar half bevredigd zijn door de letterlijke verklaring schijnt ze de plotselinge oplossing van een lang gevoelde moeilijkheid. *De exegetische vraag is helemaal niet, wat de eerste mensen feitelijk gedaan hebben, maar slechts welke voorstelling Israël* — dat oudoosters volk dat van 1200 tot 600 in Kanaän leefde — *zich van de oerzonde gemaakt heeft.* Voorlopig volgt daar niets uit voor de feitelijke materiële geaardheid van de historische oerzonde. Het staat al vast, dat de hagiograaf de zondeval voorstelt als het oervoorbeeld van hoogmoed die ten val komt; hij typeert op de eerste plaats de grondhouding die aan de zonde eigen is als overtreding van de wet Gods en als opstand tegen God. De vraag is nu of hij misschien tegelijkertijd een bepaalde zondige praktijk, die in Israël in zwang was of een bijzonder gevaar voor Israël vormde, heeft willen brandmerken door de oerzonde, die de oorzaak werd van alle menselijk onheil, als van dezelfde aard voor te stellen als die praktijk. Dat zou dan een secundaire tendenz zijn van het verhaal, een tendenz die zou zijn op te maken uit bepaalde kleine trekjes en min of meer vage toespelingen.

Door de kwestie zó te stellen, geven we de seksuele interpretatie haar enig-mogelijke kans. Doch zelfs zó moet ze o. i. beslist afgewezen worden. Het is waarschijnlijk, dat secundaire tendenzen in het verhaal aanwezig zijn. Het strookt geheel en al met het karakter van deze hagiograaf, zoals hij zich tot nu toe heeft doen kennen, dat hij de benodigde concrete stoffering van zijn verhaal niet willekeurig kiest. Zijn keuze zal dus ook hier wel door *een zekere doctrinaire of zielzorgelijke strekking* bepaald zijn. Is daarbij zijn aandacht bijzonder naar seksueel terrein uitgegaan ?

EEN DER GROTE BEZWAREN. Het is niet gemakkelijk om in de voorstellingswijze van het verhaal tussen deze twee eerste mensen, zo uitdrukkelijk erop gemaakt om samen één vlees te worden, een seksuele zonde te plaatsen, als we ons tenminste door de bijbelse en niet door de moderne fantazie laten leiden. Aan een al te geraffineerde zonde zullen we toch wel niet mogen denken, tenzij de wetgeving of de profeten ze waarschijnlijk zou maken — wat niet het geval is. Echtbreuk — hét grote en gewone delict in deze materie — is niet goed mogelijk, terwijl tegen buitenechtelijke omgang nog altijd het gezonde dilemma van Augustinus kan gelden : óf het een óf het ander : ze konden gemeenschap houden of ze konden het niet. Als ze het niet konden, hebben ze het natuurlijk niet gedaan ; konden ze het wél, dan mocht het ook, tenzij men meent, dat ze gehouden waren aan de huidige formaliteiten van de burgerlijke stand (*de Gen. ad. litt.* lib. 11, cap. 41, n. 57 ; PL 34, 452). Dit snijdt werkelijk hout. Het paradijsverhaal wil hier immers leren hoe God de natuur inrichtte, wat de aard en het doel is van de verhouding tussen man en vrouw. Nu is het wezen van de menselijke moraliteit, dat men metterdaad wil zijn wat men krachtens de goddelijke wet die in de natuur is neergelegd moet zijn. Het gaat hier over de eerste *ouders* die als eersten geroepen zijn om te doen wat na hen alle ouders op wettige en prijzenswaardige wijze doen ter voortplanting van het

menselijk geslacht. *Een verhaal, dat juist het algemene ervaringsverschijnsel van het huwelijk verklaren en legitimeren wil, kan niet zonder diepgaande tegenspraak tegelijkertijd de normale seksuele omgang tussen de eerste man en vrouw tot hun grote zonde maken,* doordat God door een positief verbod zijn in de scheppingsdaad zo duidelijk uitgedrukte wil — men lette op de innige samenhang tussen schepping en huwelijksinzegening — zou hebben opgeschort. God schept een *echtpaar* en daarmee uit.
Behalve op deze en nog andere zeer sprekende gegevens van het verhaal zelf kan men ook nog wijzen op het bevel '*weest vruchtbaar en vermenigvuldigt u*' waarmee de hagiograaf van Gen. 1 op zijn manier de bedoeling van Gen. 2 waarschijnlijk toch wel zuiver weergeeft, alsook op de overbekende bijbelse opvatting in deze (schande der kinderloosheid, enz.). Israël lijdt niet aan seksuele complexen. Op zijn tijd worden de grote zedelijke delicten eerlijk met name genoemd en veroordeeld : „ *zoiets doet men niet in Israël* ". Van de andere kant staan de 'moeders van Israël', de Sara's, de Rebekka's, de Rachel's hoog aangeschreven en Israëls vrouwen verwachten van Jahweh's zegen diezelfde vruchtbaarheid welke Israël eens talrijk gemaakt heeft als het zand aan de zee. Dan kan onze hagiograaf ook niet bedoelen dat de oerzonde hierin bestond, dat de eerste mens gemeenschap hield met haar die bestemd was de moeder te zijn van alle levenden. De daad der eerste ouders moet voor Israël veroordelingswaardig en afschrikwekkend zijn en een waarschuwing inhouden, zodat Israël er zich voor wachten zal hun voorbeeld na te volgen.

ENIGE UITWEGEN. Kortom, wanneer we het verhaal nemen zoals het er ligt, is met de populaire seksuele interpretatie niets aan te vangen. Voorzover vakmensen (de vele amateurs die zich op deze kwestie geworpen hebben kunnen we gevoegelijk verwaarlozen) toch zo iets schijnen te houden, zijn ze in 't algemeen langs een of meer van de volgende wegen tot hun stelling gekomen :

1. Velen hunner wijzigen het verhaal grondig, zij maken er namelijk een ander verhaal van door uit de tegenwoordige tekst 'de oorspronkelijke mythe' te reconstrueren. Dan wordt het bijvoorbeeld mogelijk te houden, dat de eerste mensen voor de keuze gesteld werden tussen persoonlijke onsterfelijkheid of voortleven in een nageslacht *(posterity or immortality)*. Zo kunnen anderen menen — de theorie is bijna klassiek — dat het verhaal van huis uit een psychologische mythe is welke de overgang van de kinderjaren naar de volwassenheid tekenen wil, waarbij het dan inzonderheid zou gaan om het ontwaken van het seksueel bewustzijn of om de eerste seksuele ervaring. Daar deze en dergelijke meningen in duidelijke tegenspraak zijn met de huidige tekst, behoeven we er niet op in te gaan. De mens ontvangt immers een verbod, herkent de vrouw als vrouw, toont dus moreel en seksueel besef te hebben, enz.

2. Een andere weg om aan de boven gesignaleerde tegenspraken te ontkomen is aan een tegennatuurlijke seksuele daad te denken, met al de frisse mogelijkheden van dien. Weinige daarvan zijn ongebruikt gelaten.

3. Tenslotte kan men aan een geslachtsdaad denken die in zich wel goed was maar door omstandigheden slecht werd. We schrijven dit opstel alleen maar, omdat men weten wil, hoe het met de seksuele interpretatie gesteld is. Wie eenmaal weet onder welke ingewikkelde modaliteiten serieuze geleerden eraan kunnen denken, kan er niet veel sensatie meer aan beleven. Het wordt een tamelijk dorre randkwestie zoals de exegese er zovele kent. Tekenend voor de situatie is het volgende.
Sinds enige jaren verdedigt de leuvense professor J. Coppens onder allerlei voorbehoud een seksuele interpretatie. Het een en ander daarvan is ook buiten vakkringen doorgedrongen, zodat meerderen zich afvragen : hoe zit het nu ? en denken : er schijnt toch iets niet in de haak te zijn. Wie in de gelegenheid is de mening van genoemde geleerde te bestuderen, kan aanstonds vaststellen, dat hij de gangbare

seksuele interpretatie verwerpt op grond van doorslaande argumenten, waarvan dit opstel er slechts een enkele heeft aangeraakt. Hij bewandelt dan ook al de drie boven aangeduide wegen om van het huidige verhaal tot een seksueel verhaal te kunnen komen.

1. Het seksuele element bevindt zich slechts op de 'achtergrond', aan de 'gezichtseinder' van het verhaal, misschien slechts in de bron die de hagiograaf gebruikte. Deze heeft het dan ook niet in zijn leer opgenomen, misschien heeft hij het zelfs bewust trachten weg te werken ('palimpsest'). Maar allerlei kleinigheden, allerlei sous-entendu's wijzen nog in die richting.

2. De zonde die op deze wijze gesuggereerd wordt zou hierin bestaan, dat de vrouw zich onttrokken heeft aan haar huwelijksplicht, zowel ten opzichte van haar man als ten aanzien van de kinderlast. Achteraf heeft de man haar in deze rebellie gesteund. Daar is bij voorbeeld de slang, in het Oude Oosten een seksueel dier, speciaal herinnerend aan de mannelijke sekse, dikwijls afgebeeld met in Kanaän blijkbaar druk vereerde vruchtbaarheidsgoden, vooral ook met een vrouwelijke naaktfiguur. Welnu, Eva laat zich met de slang in, terwijl ze haar man schijnt te verwaarlozen. Het vonnis veroordeelt haar dan ook de man lief te hebben en veel kinderen voort te brengen. Dan pas begroet Adam zijn nu bekeerde gade als de moeder van alle levenden. Zonder noemenswaardige wijziging kan men de tekst over de vrucht *begerenswaardig om inzicht te verkrijgen* vertalen door : *begerenswaardig om kinderloos te worden* (Gen. 3, 6). Trouwens, dat bepaalde planten zwangerschap kunnen bevorderen of belemmeren, is een bekend thema. In de vlaamse editie (1946) van zijn monografie over deze kwestie neigt Coppens er toe om deze en nog andere gegevens te verstaan als toespelingen op een tegennatuurlijke seksuele zonde of als restanten van een verhaal daarover.

3. In de uitgebreidere franse editie (1948) toont hij zich bereid van deze sterk gespecificeerde seksuele interpretatie

af te zien. De seksuele inslag van het verhaal lijkt hem onmiskenbaar, maar het is eenvoudiger om het in deze richting te zoeken : om Israël te waarschuwen tegen kananese cultusgebruiken, waarin losbandige vruchtbaarheidsriten een grote rol speelden, plaatst de hagiograaf de zonde van Adam en Eva hierin, dat zij hun huwelijksleven, met voorbijzien van de Schepper, wilden voltrekken onder de bescherming en de zegen van heidense goden, van wie zij de vruchtbaarheid verwachtten. De slangenfiguur is dan aangewezen om Israël te herinneren aan het inheems godsdienstig milieu te midden waarvan Israël leefde en waarvan het de bekoring zo sterk onderging. Wat een onheil dit heidendom brengt, kan Israël nu zien aan Adam en Eva. De stamouders bedreven dus een zonde tegen de heiligheid van het huwelijk en de toewijding ervan aan Jahweh, dus eigenlijk — maar dat zegt Coppens niet — *geen zonde tegen het zesde maar tegen het eerste gebod!*
Het is ons niet te doen om de mening van Coppens, anders zouden we haar veel vollediger weer moeten geven. We gebruikten hem slechts als voorbeeld om de seksuele interpretatie te situeren. Zijn studie bevat overigens veel wat in andere interpretaties goed en zelfs beter tot zijn recht kan komen. We hopen er in het volgend hoofdstuk een dankbaar gebruik van te maken. Dan zullen we namelijk enige gegevens, waarop men zich dikwijls beroept, bespreken om daarmee dan deze kwestie af te ronden.

25. SEKSUELE INBOEDEL ONDER DE HAMER

De levensboom schenkt eeuwig leven (Gen. 3, 22). Ook de kennisboom — letterlijk : *boom van het goed en kwaad kennen* (2, 9. 17) — heet naar zijn uitwerking : wie ervan eet, kent goed en kwaad (3, 5. 22). Het verhaal gebruikt

viermaal de formule *goed en kwaad kennen*. Ze is een der sleutels van het verhaal, helaas een geheimzinnige sleutel. Ze kan meer dan één betekenis hebben en het is mogelijk, dat de hagiograaf daar juist mee spelen wil. De seksuele zin krijgt geen kans (A). Moeilijker is om uit te maken wat de formule dan wél betekent (B). We zullen ons daarbij zo weinig mogelijk aan één mening binden en een beetje afstand bewaren. Liever vaag en juist dan scherp en onjuist. Uit alles wat het verhaal over de bomen en o. a. ook over de slang zegt, wordt waarschijnlijk, dat de hagiograaf aansluiting zoekt bij magisch getinte populaire opvattingen, al is het dan om ze dienstbaar te maken aan Israëls moraal en godsdienstig besef. Daardoor kunnen de functie van de kennisboom en zijn naam, naargelang de tekst vanwaar men uitgaat, verklaard worden naar enigszins uiteenlopende richtingen, die men niet moet willen forceren tot een synthese, welke wellicht door het verhaal zelf niet eens volledig bereikt is.

GOED EN KWAAD KENNEN. A. Het werkwoord *kennen* komt honderden malen in de gewone bijbelse betekenis voor. Deze voegt, zoals bekend, een sterk affectieve en praktische nuance toe aan de gevoelswaarde van ons 'kennen', dat wij doorgaans opvatten als iets van verstandelijke en theoretische aard. Slechts in enkele duidelijk herkenbare gevallen dient dit werkwoord als eufemisme voor *iemand op seksuele wijze kennen*. Vandaar het geijkte biblisme *bekennen*. Voorstanders der seksuele interpretatie plegen zich op dit werkwoord te beroepen. Dat is een ernstige methodische fout. Pas indien de seksuele zin van het verhaal eenmaal vaststaat, mag men aan die uitzonderlijke zin van *kennen* gaan denken. En zelfs in dat geval zou men tot de bevinding moeten komen, dat er geen sprake is van *bekennen*, daar een 'bekenbaar' object ontbreekt. 'Goed en kwaad bekennen' is onzin. Het seksuele element kan dus niet in dat *kennen* zitten.
Men heeft het geprobeerd met *goed en kwaad*. Deze zeer

algemene termen zouden hier een zeer speciale inhoud hebben, namelijk de lust en de last van het huwelijk. Weer dezelfde methodische fout derhalve. Bovendien is opgemerkt, dat geen enkele bijbelplaats aanwijsbaar is waar *goed* een seksuele betekenis heeft.
Het is genoeg dit 'argument' even aangestipt te hebben. Waar zoveel beweerd wordt, moet men nu eenmaal enige 'mondstoppers' bij de hand hebben. Eigenlijk behoeft er niet eens over gepraat te worden, daar de formule *goed en kwaad kennen* in deze of in een analoge vorm vrij dikwijls in het Oude Testament voorkomt en dan steeds in een heel andere richting wijst. Het onderzoek der bijbelse parallellen is de voor de hand liggende en gezonde exegetische werkwijze en in dergelijke omstreden kwesties op de eerste plaats geboden. Velen hebben dit onderzoek met zorg gedaan. Al komen zij, waar het om de preciese schakering van de formule gaat, niet steeds tot hetzelfde resultaat, de algemene draagwijdte ervan staat voldoende vast en past voortreffelijk in het paradijsverhaal.
Dat laatste kan men van de seksuele interpretatie moeilijk zeggen. Goed en kwaad kennen is een privilege van de bewoners der goddelijke wereld (*elohim*). Door van de vrucht te eten wil de mens zich die kennis toeëigenen om aldus gelijk te worden aan die elohim. Zo stelt niet alleen de slang het in de bekoring voor, zo iets schijnt ook in feite gebeurd te zijn, daar Jahweh Elohim — in het moeilijkste vers van het verhaal — constateert : „ zie, de mens is nu geworden als een van ons wat betreft het kennen van goed en kwaad ". Wat wil men hier met een seksuele interpretatie aanvangen ? Israëls voorstelling van de bovenaardse wereld draagt het stempel van het jahwisme. Voor sekse is daar geen plaats. Dat hoort thuis in het veelgodendom waarin naast de oppergod een godenmoeder met zonen en dochters nodig is. Jahweh is wel de enige nationale god van het Oude Oosten die geen vrouwelijke partner heeft. Hoe kan dan in een door en door jahwistisch verhaal de seksuele ervaring een privilege der elohim zijn ? Hoe kan de mens juist daardoor

als de elohim worden ? Nog afgezien van het feit, dat in het verhaal de seksuele ervaring volstrekt niet jaloers aan de eerste mensen wordt onthouden, integendeel, Jahweh Elohim heeft hun daartoe zelf het vermogen gegeven.
Het wordt de mens heel erg kwalijk genomen, dat hij zich de plaats der elohim aanmatigt. Dat streven heeft zoveel bijbelse parallellen, dat men het niet mis kan verstaan : wat de mens formeel nastreeft is niet een vleselijk maar een geestelijk goed (vgl. vorige hoofdstuk). Welnu, de formule wordt evident gebruikt en leent er zich buitengewoon goed voor om dat streven naar een geestelijk goed uit te drukken : goed en kwaad willen kennen is praktisch hetzelfde als *gelijk de elohim* willen zijn, het wordt bovendien door het verhaal gelijkgesteld met *inzicht willen verkrijgen* (3, 6). De materiële overtreding van de eerste mens moge dan op seksueel terrein liggen of niet, de formule heeft in het verhaal de functie om de formele aard der oerzonde onder woorden te brengen.

B. De formule *goed en kwaad* kàn betekenen : *wat dan ook*. Het hebreeuws gebruikt namelijk soms twee tegengestelde begrippen niet zozeer omwille van die begrippen zelf alswel om een totaliteit uit te drukken ; *goed en kwaad* zijn dan als twee uitersten waarbij de aandacht vooral uitgaat naar het hele terrein dat er tussen ligt ('vanaf goed tot aan kwaad', Gen. 31, 24 ; 2 Sam. 13, 22). Laban en Bethoeël zeggen tot Rebekka : „ Dit is van Jahweh uitgegaan, wij kunnen tegen u geen goed of kwaad zeggen ", d. i. wij kunnen er *niets* tegen in brengen (Gen. 24, 50). Met een ontkenning betekent, 'goed en kwaad' *niets*, zonder ontkenning *alles*, in de zin van *willekeurig wat*. Men vergelijke de twee volgende parallelle teksten, bovendien interessant door het bovenaards karakter dat aan de ter sprake gebrachte kennis wordt toegeschreven : „ de koning is als een engel van God wat betreft *het horen van goed en kwaad* "; en „ de koning is wijs als een engel van God wat betreft *het*

kennen van alles wat er op aarde gebeurt" (2 Sam. 14, 17, 20).
Het is echter ook mogelijk, dat er nadruk blijft liggen op de uitersten zelf, zoals in de teksten waarin het gaat over de moeilijke kunst van de rechter om te *onderscheiden tussen goed en kwaad* (1 Kg. 3, 9). Daar dezelfde uitdrukking verschillend genuanceerd kan zijn, is het veiliger om in het paradijsverhaal met beide nuances rekening te houden, te meer daar voor beide waar gemaakt kan worden, dat de mens, door goed en kwaad te willen kennen, streeft naar een bovenmenselijke kennis.
Om twee redenen zegt men echter beter niet, dat de eerste mensen streefden naar 'alwetendheid'. Het is namelijk niet duidelijk, dat de hagiograaf met de formule uitsluitend op die totalitaire *universele kennis* doelt, hoezeer deze overigens ook een goddelijke privilege is. Waar het verhaal de mens zo uitdrukkelijk stelt voor de keuze tussen goed en kwaad, waar de termen *goed en kwaad* zo voortreffelijk in de situatie passen, daar zal ook de *onderscheidende kennis* in de formule meespreken.
Vervolgens ligt de zonde van de mens niet in een mateloze weetgierigheid. Dat 'weten' is te verstandelijk. Het hebreeuwse kennen is in die zin ook praktisch, dat het min of meer creatief is : iets denken, er de naam van uitspreken, is er werkelijke invloed op uitoefenen, er macht over krijgen. Dan wordt duidelijker, hoe ook de onderscheidende kennis van goed en kwaad een bovenmenselijke privilege zijn kan. De elohim kennen goed en kwaad, dat is, zij zijn er heer en meester over, zij hebben het beslissingsrecht. Voor de mens ligt de norm van goed en kwaad in een hogere wereld dan de zijne, daaraan heeft hij zich te onderwerpen. Hij mag niet maar doen wat hij wil, alles wat hem goeddunkt (universeel aspect der formule). Toch heeft de mens zich dit recht aangematigd : hij wil goed en kwaad kennen zoals de elohim, hij streeft, in één woord, naar *morele autonomie*. Door iedere zondige daad draait de mens de in een hogere orde gefundeerde waarden om : wat kwaad is, noemt hij

goed, en omgekeerd (vgl. Is. 5, 20 ; Amos 5, 14v), hij kiest het kwaad alsof het goed was, omdat hij het goed vindt (onderscheidend aspect der formule).
Zo opgevat, duidt de formule op een kennis welke alle eigenschappen heeft die het verhaal eraan toeschrijft. Het is een aan de wereld der elohim voorbehouden kennis, die de mens in de staat der onschuld niet had, maar die hij zich door zijn zonde aanmatigt en die sindsdien gemeengoed is van de gevallen mensheid, daar deze met al haar geneigdheid tot zondigen in iedere zondige daad steeds weer naar deze verboden kennis grijpt. Een kennis overigens die nog steeds dezelfde ontgoocheling met zich meebrengt als die welke de eerste mens ondervond.

DE NAAKTHEID. De slang beweert, dat door het eten van de vrucht „ hun ogen zullen worden geopend " — een bijbelse uitdrukking voor een nieuwe kennis van hogere orde — door een kennis, die slechts de elohim bezitten, zullen zij aan dezen gelijk worden. Het verhaal deelt, met een duidelijke zinspeling op de bekoring, mede dat hun ogen inderdaad wèrden geopend en dàt zij kenden. De inhoud van die kennis is ontgoochelend : *„ zij kenden, dat zij naakt waren "*. Maar een kennis is het : de mens is een ervaring rijker. Ze wisten wel, dat zij naakt waren, maar zij *kenden* het nog niet, zij hadden het tegenover elkander nog niet als iets beschamends ondervonden (2, 25). Nu ervaren zij als eersten hun naaktheid op de wijze die karakteristiek is voor de mens in zijn huidige staat.
Het verhaal tekent op onsterfelijke wijze het verloop van het zondeproces, met name de tegenstelling tussen wat de mens zich van zijn zondige daad voorstelt en wat ze feitelijk brengt. Het is echt modern, om in die naaktheid iets sekssueels te zien. Om de bijbelse zin te benaderen zouden we echter eerder moeten vertalen : ze werden gewaar, dat ze in hun hemd stonden ! *Naaktheid is een teken van schande en ontering, van onmacht en hulpeloosheid.* De mens die zich overmoedig uitrekt naar de sferen der elohim, voelt

zich plotseling teruggeworpen op zijn naakte menselijkheid welke uit zichzelf tot niets in staat is. Men vergelijke bij voorbeeld de profetische passages waarvan we hier slechts enkele zinnen aanhalen.

Toen Jahweh Moses riep, trof Hij Israël naakt aan : „ Ik spreidde mijn mantelslip over u uit en bedekte uw schaamte. Ik deed u bonte kleren aan... Ik smukte u met sieraden... Zo waart ge getooid met goud en zilver ; uw kleren waren van damast en zijde ". Maar Israël werd ontrouw en liep de goden van andere volken achterna. Daarom : „ ...zal Ik u aan hen overleveren, ze zullen u de kleren van het lijf rukken, uw sieraden afnemen en u naakt en bloot laten liggen" (Ezech. 16, 8-13. 39).

Laat Israël zich bekeren, „ ...anders kleed Ik haar uit, helemaal naakt, en laat haar, zoals zij geboren werd " (Osee 2, 5).

Als we de analogie tussen de eerste mens en Israël doortrekken, zouden we kunnen zeggen, dat de eerste mens uit zichzelf geheel naakt is, een hulpeloze vondeling.* De mens heeft heel zijn waardigheid en al zijn voorrechten aan de Schepper te danken. Met recht kunnen we hier spreken van 'het kleed der genade'. Door de zonde valt de mens terug in een natuurstaat, maar die natuur is gewond : de zonde maakt de naaktheid die de mens van nature eigen is tot 'berooidheid'. Israëls oorspronkelijke naaktheid was geen schande, doch onderstreepte slechts de onverdiendheid zijner uitverkiezing. Maar na Israëls zonde is dat anders. Men vergelijke het verschil tussen *nudus* en *spoliatus* waar de theologie van spreekt om het verschil tussen *natura pura* en *lapsa* te typeren.

Dat we in deze richting moeten zoeken, geeft het verhaal zelf te kennen. Deze naaktheid gaat dieper dan het lichaam. Daar helpt dan ook geen vijgenbladschort of dierenvel aan : sinds de oerzonde voelt de mens zich ondanks de bedekking

* De *terstond begenadigde* eerste mensen hebben deze toestand nooit gekend. Wanneer Gen. 2 hen naakt noemt, gebeurt dat met een heel andere doctrinaire pointe.

van zijn lichamelijke naaktheid nog even beschaamd en bevreesd tegenover God. Het seksueel schaamtegevoel is daar slechts een overigens zeer tekenachtige uiting van. De hagiograaf heeft een voorliefde voor dergelijke suggestieve details. Zo concretiseert hij het ontwaken van het lagere in de mens over het gehele terrein der begeerlijkheid. De vermelding der naaktheid bewijst derhalve geenszins, dat het verhaal zich in de sfeer van het seksuele afspeelt.

DE SLANG. De slang is in het Oude Oosten met zóveel voorstellingen verbonden, dat het wederom methodisch onjuist moet heten, de slang als argument te gebruiken voor een seksuele interpretatie. Het is allerminst bewezen, dat de slang een bij uitstek seksueel symbool is en nog minder, dat ze als zodanig in het paradijsverhaal optreedt. De woorden waarin de slang de verleiding inkleedt en het feit, dat ze het 'schranderste dier' genoemd wordt, wijzen veeleer in een richting die verrassend parallel loopt met *goed en kwaad kennen*.

De hagiograaf schijnt het nodig te vinden om te zeggen dat de slang een door Jahweh Elohim geschapen dier is en verder legt hij er grote nadruk op, dat ze een zeer verachtelijk dier is. Die nadruk doet een zekere polemiek vermoeden. De rol, die hij de slang laat spelen, veronderstelt bij zijn hoorders een zekere vertrouwdheid met de opvatting, dat de slang een soort godendier is, een heilig dier, dat met de godenwereld contact kan hebben. In Kanaän is de slang geen onheilsdier, maar integendeel een dier dat leven en vruchtbaarheid brengt. Overal vindt men de slang veelvuldig afgebeeld, dikwijls misschien louter versieringsmotief en ruimtevulling, maar zeker ook embleem van bepaalde goden, inzonderheid van een kananese vruchtbaarheidsgodin. De seksuele verklaring vindt hier een zeker aanknopingspunt, maar zowel de kananese als de bijbelse gegevens zijn er niet naar de betekenis van de slang juist tot dit aspect te beperken.

Mede in verband met de rol die de slang in de magie speelt,

heeft ze ook het karakter van een 'wijsheidsdier', een dier dat het geheim van hogere en goddelijke kennis bezit. *Wijsheid* en *leven* hangen trouwens innig samen, beide voorstellingen vinden we met de slang verbonden en juist van deze twee kenmerken schijnen we de sporen in het paradijsverhaal te onderkennen. Dan is het niet zo verwonderlijk meer, dat de slang spreken kan, dat ze meer van het geheim van de kennisboom schijnt af te weten en dat haar verzekering : „ ge zult volstrekt niet sterven ", indruk maakt. De hagiograaf kan van bekende opvattingen gebruik hebben gemaakt om zijn slangenfiguur te tekenen, maar dan om er tegelijk voorgoed mee af te rekenen : *de slang is geen heilsdier maar een vervloekt dier, ze brengt niet het leven maar de dood.*

In plaats van te polemiseren tegen een bepaalde seksuele praktijk, schijnt de hagiograaf veeleer, zijdelings, te polemiseren tegen het inheemse veelgodendom met alles wat er aan vastzit. Met het oog op de nieuwe gegevens die we aangaande de kananese religie bezitten, is de slang zeer wel geschikt om een concrete evocatie te zijn van het inheemse heidendom met zijn cultusgebruiken. Dat zou kunnen verklaren, waarom de hagiograaf juist de slang gekozen heeft om een plastische uitbeelding te geven aan de geestelijke macht van het kwaad. Voor Israël ligt dan de praktische moraal van het verhaal er dik genoeg op. Het paradijsverhaal zou dan ook onmiddellijk te plaatsen zijn in de sfeer van de wetgeving en de profetische prediking. Gedurende heel Israëls sedentaire periode werd het jahwisme bedreigd door het gevaar van syncretisme met het baälisme. Israël was maar al te geneigd van de plaatselijke goden zijn heil te verwachten. Hier kunnen ze zien waar dat op uit loopt. Geloof en gehoorzaamheid aan Jahweh, het onderhouden van zijn Wet, dàt alleen brengt heil en leven (vgl. Deut. 30, 15-20).

Derhalve kunnen we de seksuele interpretatie moeilijk anders zien dan als een onbewezen en geforceerde verklaring van enkele losse gegevens, die men niet van de contekst uit

verstaat maar waarnaar men heel de contekst tracht om te buigen. Ze doet ook afbreuk aan de universele draagwijdte van het verhaal, dat zich op blijft dringen als een karakterisering en situering niet van een bepaalde zonde maar van de zonde als zodanig.
We hebben gezwegen over hen die niet langs exegetische maar langs ideologische wegen tot een seksuele interpretatie gekomen zijn (b. v. Mayrhofer). Uit wijd verspreide gegevens (maagdelijke geboorte van Christus, besnijdenis, het feit dat men de erfzonde beloopt door *generatie,* hevigheid der concupiscentie betreffende het sextum, en dergelijke) besluit men tot een seksuele oerzonde, uit de aard der verwonding en der geneesmiddelen naar de aard der oorzaak redenerend. Bepaalde geesten, die houden van grootse concepties en fraaie samenhangen, zijn er zeer vatbaar voor en praktisch niet meer tot andere gedachten te brengen. Dat behoeven we ook niet te doen, want dit heeft niets meer met Genesisexegese uit te staan.

26. HET VONNIS

Het menskundig verhaal van de bekoring en de zondeval komt tot nieuwe dramatische spanning door de even menskundige beschrijving van de ontmoeting tussen Jahweh Elohim en de zondaars. Het Godsbesef van de hagiograaf paart zich nu aan zijn mensenkennis. Israëls God is een levende God aan wie men zich nooit kan onttrekken. Het is verschrikkelijk in zijn handen te vallen, maar het is ook de enige weg om te redden wat er nog te redden valt : Hij laat de mens niet met de stukken zitten. Hij is er aanstonds bij. Op het ogenblik zelf dat de boze macht triomfeert, neemt Hij de leiding in handen. Een strafvonnis is onvermijdelijk. Het is tenslotte niets anders dan het plechtig constateren

en gedeeltelijk sanctioneren van de toestand waarin de mens zichzelf door de zonde gebracht heeft. Het is echter het vonnis van een barmhartige Rechter, want het is tegelijk Proto-evangelie. Het is niet louter de wrekende gerechtigheid die de mens achtervolgt, reeds worden we in de verte herinnerd aan de parabel van de goede Herder die het verloren schaap opzoekt.

GODS MIDDAGWANDELING. De wijze waarop Jahweh Elohim zijn aanwezigheid kenbaar maakt is niet zo duidelijk als men veelal veronderstelt. De minst waarschijnlijke vertaling van Gen. 3, 8 luidt : „ Toen hoorden zij de stem van Jahweh Elohim die wandelde in de tuin bij de bries van de dag ". Jahweh Elohim spreekt nog niet, dus hoorden zij ook zijn stem niet, maar hoogstens het 'geluid' van zijn voetstappen : zij hoorden Hem aankomen.
Doch we geven er de voorkeur aan om het deelwoord dat hier door 'wandelen' vertaald werd, te betrekken bij 'geluid'. Dan vervalt de idylle van Jahweh's wandeling in zijn eigen tuin bij de frisse bries die in Palestina en ook elders op zonnige dagen rondom het middaguur vanuit de zee opsteekt. Deze 'dagwind' schijnt een heel andere functie te hebben dan Jahweh een luchtje te laten scheppen. Volgens Vaccari bedoelt de hagiograaf te zeggen, dat de goddelijke aanwezigheid zich openbaart door een geruis in het gebladerte : zij hoorden het geluid (*qôl* = allerlei geluid, o. a. stem) van Jahweh Elohim dat zich door de tuin voortplantte (*mithallêk* = heen en weer gaande, rondwandelend) in de bries van de dag. Er is veel voor deze vertaling te zeggen. Een dergelijke plastische aanduiding van Jahweh's nabijheid welke zijn heilig wezen toch verhuld laat, strookt geheel en al met de Godsvoorstelling van het verhaal en wordt geïllustreerd en tegelijk waarschijnlijk gemaakt door 2 Sam. 5, 24 : „ Als gij in de toppen der balsemstruiken het geruis *(qôl)* van schreden verneemt, maak u dan ijlings gereed, want dan gaat Jahweh u voor ", en door de met theologisch belerende tendenz uitvoerig beschreven theofanie, waarmee

Elias begunstigd werd : opeens ging Jahweh voorbij, maar Hij is niet in de stormwind, niet in de aardbeving *(non in commotione Dominus !)*, niet in de bliksem. „ Maar na het bliksemen suisde er een zachte bries. Zodra Elias dit hoorde, bedekte hij zijn gelaat met zijn mantel en er klonk een stem hem tegen die sprak... " (1 Kon. 19, 11vv).
De vertaling : „ Daar hoorden ze de Stem van Jahweh God door de tuin rollen, terwijl de dagwind opkwam" (van den Oudenrijn), bevestigt de hier voorgestane constructie van de zin, maar geeft er een geheel andere exegese van door 'de stem van Jahweh', zoals in een of andere psalm inderdaad het geval is, op te vatten als een metafoor voor de donder.
Aanstonds volgt nu het verhoor. Eerst de man, dan de vrouw. De slang niet, omdat haar schuld zonder meer vaststaat : zij kan geen verontschuldiging hebben, zij handelde uit louter boosheid, daar zij in het verhaal de camouflage is van de macht van het kwaad, van het God-vijandige element.
Bij het verhoor sluit, in omgekeerde volgorde, het vonnis zich aan : eerst de slang, dan de vrouw, tenslotte de man.

STRUCTUUR VAN HET VONNIS. In het vonnis komt heel het probleem van de wondertuin nog eens voor de dag. De tijd voor een algehele oplossing is nog niet rijp. Voorlopig mogen we al heel tevreden zijn, als we precies kunnen bepalen waar de moeilijkheid ligt.
Het vonnis bevat meerdere elementen die blijkbaar als straf bedoeld zijn en toch aan het gestrafte wezen van nature eigen zijn. Het duidelijkst is dat ten aanzien van de dood als straf voor een van nature sterfelijke mens. Terecht besluit men eruit tot het *voorrecht der onsterfelijkheid*. Maar zo kan men niet heel het vonnis hanteren : we kunnen niet aannemen, dat de slang op buitennatuurlijke wijze met poten bevoorrecht was. Wat de slang van nature eigen is — op de buik kruipen, 'stof eten', een gevaarlijk dier te zijn waarvoor de mens zich in acht moet nemen ('vijandschap') — wordt haar opgelegd als straf. Was ze dus vroeger anders ? Dat is een 'volslagen onredelijke' conclusie, oordeelt Sint Tho-

mas, „want door de zonde van de mens veranderde de natuur der dieren niet" (I 96, 1 ad 2). De spaanse exegeet Tostatus († 1455), bij wie men altijd alles vinden kan — o. a. ook de boven aangehaalde mening dat Jahweh zich manifesteert in de 'dagwind' — komt tenslotte tot deze formulering van de moeilijkheid : hoe kan iets wat tot de *natuur* van de slang behoort tegelijk een *kwaad* zijn ? Tussen allerlei wijdlopige beschouwingen door ontvalt hem dan een zinnetje dat even verstandig als kort is : *istud malum magis est in homine quam in serpente,* het kwaad ligt veeleer in de mens dan in de slang. Dat is goed gezien. Om duidelijk te maken welke religieuze verandering er in de mens heeft plaats gehad, laat de hagiograaf heel de natuur van hoog tot laag mee veranderen. Hij gebruikt bovendien — waarschijnlijk met een polemische bijbedoeling — de natuurlijke kenmerken van de slang om er de verworpenheid van de duivel mee te typeren. Wat het verhaal omtrent een fysieke verandering van de slang schijnt te veronderstellen, is op te vatten als een uitdrukkingsmiddel om iets te leren wat op menselijk en religieus niveau ligt.

Tot zover gaat alles goed, maar zo kunnen we niet doorgaan. De straf van de vrouw bestaat in barensweeën en in onderworpenheid aan haar echtgenoot, de straf van de man in harde arbeid en de dood. Laatstgenoemde straf is hierin gelegen, dat de mens het voorrecht der onsterfelijkheid verliest. De vraag is nu of de andere straffen ook een vroegere bevoorrechting veronderstellen. Hoever strekte deze zich uit ? *Het verhaal heeft van hoog tot laag een homogene structuur.* In de top staat een door God gewilde oorspronkelijke bevoorrechting (onsterfelijkheid) dogmatisch vast. Het is echter 'volslagen onredelijk' deze bevoorrechting tot de laagste regionen (bij voorbeeld de dierenwereld) door te trekken. Waar ligt de grens waar de leerinhoud eindigt en de inkleding begint ? Wat moeten we met name denken van het voorrecht der 'onlijdelijkheid' ?

ONLIJDELIJKHEID. Het is een algemeen aanvaarde theologische mening, dat de mens in zijn bevoorrechte staat gevrijwaard was tegen ziekte en pijn. Vroeger wist men vrij nauwkeurig hoe men zich dat voor moest stellen. Daar was immers de *boom des levens* met zijn wonderbare uitwerking, van de kant van de medemensen en de dieren bestond geen gevaar wegens de *paradijsvrede*, de mens was bevoorrecht met *bijzondere kennis*, zodat er geen plaats was voor vergissing, misrekening en onaangename verrassingen, en als dat nog niet genoeg was, kon een *speciale Voorzienigheid* altijd nog ongelukken voorkomen. Heel deze voorstelling is duidelijk bepaald door een te letterlijke verklaring van de bijbeltekst. Men heeft dan ook al meerdere punten laten vallen en, voorzover handboeken ze nog behandelen, gebeurt dat omdat ze nu eenmaal bij het repertoire behoren, zonder overtuiging en zonder hernieuwd onderzoek. Men voelt blijkbaar, dat men buiten de grijpbare werkelijkheid staat, als men gaat disputeren over de vraag of de eerste mens dwalen kon en hoever de kennis die hij als *leraar van het menselijk geslacht* en als *uitvinder van de taal* (hoedanigheden die kennelijk samenhangen met een onhoudbare exegese van het tafereel der naamgeving) zich uitstrekte.
Een handboek van 1950 geeft vier argumenten voor de onlijdelijkheid.

1. Volgens het paradijsverhaal bevond de mens zich in een gelukstoestand.

2. Het vonnis stelt pijn en lijden voor als een gevolg van de zonde.
Deze twee argumenten kunnen natuurlijk niet gelden, daar de juiste betekenis van de bijbeltekst hier in het geding is.

3. De leer der Vaders.
Hierbij moeten we aantekenen, dat de vele Vaderteksten die men aan kan halen onbruikbaar zijn, zolang men niet heeft onderzocht wat er van hun uitlatingen overblijft, wanneer men ze zuivert van de elementen die geheel en al te

herleiden zijn tot een slaafs commentaar op de letter van het verhaal.

4. De samenhang tussen onlijdelijkheid en onsterfelijkheid. Heden ten dage schijnt hierin wel het voornaamste argument gelegen te zijn. De waarde ervan staat of valt met de veronderstelling, dat aan het voorrecht der onsterfelijkheid bij voorbaat een fysieke hoedanigheid beantwoordde *welke in de eerste mens reeds aanwezig was* (en welke er na de zondeval maar moeilijk uit te krijgen was, getuige, zo kon men in deze gedachtengang menen, de lange leeftijd der aartsvaders !).
Zonder op het onderzoek der theologen vooruit te lopen, kunnen we opmerken, dat onlijdelijkheid moeilijk te plaatsen is in de ons bekende wereld ; ze veronderstelt een anders geaard stoffelijk milieu, een ander klimaat, een andere flora en fauna, waarvan Sint Thomas al vaststelde, dat ze niet anders geaard waren. Dat komt nog beter naar voren, wanneer we de straffen die de mens behalve de dood nog waren opgelegd, stuk voor stuk nagaan.

DE STRAFFEN. *Arbeid* op zichzelf is geen straf, hij ligt niet alleen in de natuur van de mens, hij is zelfs te verenigen met zijn paradijstoestand. Het verhaal legt de straf in de *hardheid* van de arbeid. Maar reeds de natuurlijke gesteldheid van de bodem vraagt arbeid 'in het zweet des aanschijns'.
Was de bodem vóór de zonde dan anders ? Het verhaal is consequent en zegt ja : tengevolge van de zonde werd de aarde door een vloek getroffen en toen pas begon zij distels en doornen voort te brengen. Het is 'volslagen onredelijk' dit letterlijk te nemen en als een mededeling van biologische aard op te vatten. Dan zal het verhaal ook wel niet willen leren dat de menselijke arbeid, louter *als fysieke inspanning beschouwd,* vóór de zonde anders geaard was dan erna. „Het kwaad is in de mens ". De mens heeft een vloek op zich geladen. Zijn religieuze situatie is anders geworden. Hij ziet nu heel de stoffelijke wereld met andere ogen, hij

staat er heel anders tegenover, hij ervaart haar anders. Het verhaal drukt dat op een suggestieve manier uit door het voor te stellen alsof de wereld zich anders gedraagt ten opzichte van de mens. Maar hoe wil men 'harde' arbeid met onlijdelijkheid verzoenen?
Zijn leer, dat de man het hoofd is van de vrouw, ziet Paulus niet als een zondestraf maar leidt hij af uit de goddelijke scheppingsdaad. Daar in het verhaal inderdaad de vrouw geschapen wordt als een 'hulp' van de man, kan ook het vonnis niet willen zeggen, dat de natuurlijke *subordinatie van de vrouw aan de man* een gevolg is van de zonde, dat zij dus een natuurverhouding zou zijn die vóór de zonde door een voorrecht opgeheven geweest zou zijn. Het vonnis moet dan wel doelen op de ontaarding van deze verhouding in tirannie en slavernij, zoals het heidendom in het algemeen en de oosterse wereld in het bijzonder die te zien geeft. In plaats van een wet te formuleren constateert het vonnis dan een feit. Zo opgevat, geeft dit onderdeel van het vonnis geen moeilijkheid, daar deze straf dan niet in de natuur der zaak ligt maar in een verwonding der natuur.
De lezer zal nu zelf wel voelen, dat het waarschijnlijk een vals probleem is om bij dit verhaal te vragen, hoe we ons een geboorte zonder *barensweeën* hebben voor te stellen. Geen exegeet zal zich hier op grond van het verhaal over bepaalde feitelijke toestanden willen uitspreken. Het is aan de theologen om zich, niet uitsluitend langs speculatieve weg, grondig te bezinnen op het voorrecht der onlijdelijkheid.

HET KERNPROBLEEM VAN DE WONDERTUIN. Ondertussen kunnen we, zoals wel vaker nodig is, niet veel anders doen dan de twee uiteinden van de ketting goed vasthouden. Het ene uiteinde bestaat dan in het door de exegese bevestigde 'volslagen onredelijk' van Sint Thomas, het andere in het dogmatisch vaststaande feit dat het voorrecht der onsterfelijkheid behoort tot de staat der oorspronkelijke gerechtigheid. Hoe deze twee uiteinden met hun respectievelijke consequenties aaneengeschakeld zijn tot één ketting, is

vooralsnog niet geheel duidelijk. Daarvoor zal nog dieper en algemener begrepen en in een gelukkige formule uitgedrukt moeten worden, wat nu eigenlijk precies het historisch of meta-historisch karakter is van de feiten die het paradijsverhaal meedeelt.
In het verloop van dit boek werd reeds in twee hoofdstukken (14 en 15) geworsteld met de 'wondertuin'. Als we ons bij de daar ontwikkelde gedachtengang niet langer beperken tot de entourage van de mens maar ook de mens zelf er bij betrekken, kan wellicht, nu aan het einde, de volgende opmerking van nut zijn.
Het mensenbestaan is getekend met lijden. Onlijdelijkheid is er het tegendeel van. De hagiograaf kiest uit de ervaring de meest algemene en kenmerkende rampzaligheden en geeft ze een zin door ze te herleiden tot een vloek die op het mensdom rust tengevolge van een oerzonde. Zijn verhaal wil op de eerste plaats een religieuze zingeving en verklaring zijn van de *huidige concrete werkelijkheid*. Geheel en al in functie daarvan schildert hij de toestand die eraan voorafging. Men mag nooit uit het oog verliezen, dat die schildering dient om *de huidige religieuze situatie* te verduidelijken. Vele gangbare probleemstellingen isoleren echter het verhaal over de oorspronkelijke toestand om dan te vragen welke historische werkelijkheid eraan beantwoord heeft.
We moeten onszelf dus steeds weer dwingen om terug te keren tot het elementairste beginsel van alle exegese : voor een veilige beoordeling van het paradijsverhaal is een eerste vereiste, dat onze gezichtshoek samenvalt met die van de hagiograaf. Hij wil op de eerste plaats iets leren over *het rampzalige heden,* daar dit niet zonder meer overeen is te brengen met zijn Godsgeloof. Zo dringt hij door tot het historische feit van de oerzonde welke een oorspronkelijke goddelijke heilswil doorkruist. Van die goddelijke heilswil is *het paradijselijk verleden* de concrete voorstelling.
De bijbelse gegevens over de toestand die aan de zonde voorafging, laten geen historische reconstructie van die toestand toe, omdat ze gericht zijn op een waarde-oordeel over

de huidige werkelijkheid. Het verhaal wil tenslotte slechts zeggen : als Jahweh zijn gang kon gaan, zouden de mens en de wereld er zo en zo uitzien ; dat zij anders zijn, is niet aan Jahweh te wijten maar aan de zonde, zowel die van vroeger als van nu.

De gelovige moet derhalve in lijden en dood meer zien dan een natuurnoodzaak.

Valt dus aan de hand der gegevens niet uit te maken wat voor verleden feitelijkheid aan de paradijstoestand beantwoord heeft, er beantwoordt wel degelijk een realiteit aan, namelijk een nog steeds actuele en werkzame maar door de zonde nog steeds belemmerde goddelijke heilswil.

Deze geeft zin en perspectief aan het rampzalige mensenbestaan en zal eens de zonde volledig overwinnen. Dan wordt de paradijstoestand werkelijkheid, en meer dan dat : het sterfelijke in de mens zal bekleed worden met onsterfelijkheid, alles zal nieuw zijn, er zal zijn een nieuwe hemel en een nieuwe aarde.

De profeten, staande te midden van een zondig en rampzalig Israël, putten uit hun Godsgeloof de zekerheid van het messiaanse heil der toekomst ; hun was het gegeven te doorgronden wat Jahweh uiteindelijk voor ogen stond toen Hij Israël uitverkoos. Deze zekerheid brengt het paradijsverhaal over op algemeen-menselijk plan : niet toevallig is Israëls visie op het einde der dingen volkomen parallel met die op het oorspronkelijk begin.

Als we ons niet vergissen, wil de paradijsbeschrijving van Genesis getuigen, dat er hoop is voor de zondige en rampzalige mens : zijn toestand beantwoordt niet aan Gods plan. Dit zal pas openbaar worden en tot zijn recht komen, als de oude wereld voorbij is. Want de Schepper geeft het niet op en zal zijn heilsplan ondanks alles doorzetten. Van dat geloof is het Proto-Evangelie de bondige formulering.

27. HET PROTO-EVANGELIE
(Gen. 3, 15)

Daar in het kader van dit boek, waarvan dit hoofdstuk het einde is, een uitvoerige behandeling van het Proto-Evangelie niet mogelijk is, zullen we, zonder in te gaan op de talloze meningen die men ter oplossing van dit veelzijdig vraagstuk heeft voorgesteld, streven naar een beknopte samenvatting van de gegevens en de gezichtspunten die solied genoeg schijnen om een algemene grondslag voor de exegese van deze moeilijke tekst te vormen. Het is trouwens niet nodig en niet eens gewenst op elke vraag met een duidelijk ja of neen te antwoorden, daar het zeker niet juist is al te bepaalde vragen te stellen aan een tekst die veel meer een uiting is van een diep maar vaag besef dan de formulering van een scherp omschreven gedachte. Het is b. v. van meer belang te laten zien, dat hier werkelijk een heilsperspektief aanwezig is dan uit te maken van welke aard dat heil is en hoe het verwerkelijkt zal worden.

DE TEKST. „ En vijandschap zal Ik stichten tussen u en de vrouw en tussen uw nageslacht en haar nageslacht : dit zal u de kop verpletteren en gij zult het de hiel belagen ".
Dat niet de vrouw maar haar nageslacht als tegenpartij van de slang optreedt in de tweede vershelft, blijkt in de grondtekst uit drie gegevens : het pronominaal subject van 'verpletteren', de vorm van dit werkwoord en het pronominaal object van 'belagen', daar het hebreeuws in al deze gevallen, naast de hier gebruikte mannelijke vorm, nog een vrouwelijke vorm tot zijn beschikking heeft. Het vrouwelijk voornaamwoord *ipsa* van de sixto-clementijnse Vulgaat, dat misschien niet eens in de oorspronkelijke vertaling van Hieronymus thuishoort, kan daarom moeilijk berusten op een juiste maar verlorengegane lezing van de grondtekst.
Aan 'verpletteren' en 'belagen' beantwoordt in het hebreeuws hetzelfde woord (*sjoef*). De twee partijen 'sjoefen'

elkaar, bij de ene echter ten koste van de 'kop', bij de ander van de 'hiel'. Uit dit verschil heeft men al tot een overwinning van een van beide willen besluiten, een beslissende verwonding aan de kop tegenover een bijkomstige verwonding aan de hiel plaatsend (Christus, en in Hem de gelovige, overwint de duivel, maar ten koste van lijden, enz.). Wel wat te haastig. Het verschil is in de gegeven situatie noodzakelijk. In het duel tussen mens en slang, dat het duidelijke uitgangspunt is van deze tekst, tracht de mens met volle kracht (dus met de hiel) de slangenkop te treffen, terwijl de slang haar *dodelijke* beet uiteraard op de hiel van haar aanvaller richt. Als ze daarin slaagt, heeft ze gewonnen. De gewone betekenis van *sjoef* is 'verpletteren'. Daarnaast bestaat een werkwoord *sjaäf* dat, eventueel behalve 'verpletteren', zeker ook betekent *snakken naar, happen naar* en vandaar *loeren op*. Contaminatie tussen de twee werkwoorden kan gemakkelijk voorkomen, daar het tweede een zwakke letter bezit (de *alef*) die in de uitspraak en zelfs in het schrift uit kan vallen, zodat het gelijkluidend wordt met het eerste. Kortom, daar het vooral de medeklinkers zijn die de zin van een hebreeuws woord bepalen, leent *sjoef* zich uitstekend tot een woordspeling, iets waarvan deze hagiograaf graag gebruik maakt *(âdâm-adâmâh, isj-issjâh, ârôm-ârum-êrôm)*. De bedoelde zin moet dan door de contekst naar boven komen, wat hier inderdaad het geval schijnt, daar men moeilijk zeggen kan, dat een slangenbeet de hiel 'verplettert'.
Het ligt voor de hand, dat de vertalers getracht hebben het woordenspel te bewaren. De LXX met haar dochtervertalingen (o. a. de *vetus latina*) gebruikt tweemaal het woord 'belagen' *(têreô, [ob-]servare)*, de zgn. leidse vertaling eveneens ('trachten te treffen'). Hieronymus en de Statenbijbel gebruiken tweemaal het woord 'verpletteren' (*conterere*, 'vermorzelen'). Daarnaast heeft de Vulgaat met haar gemengde vertaling meerdere voorgangers (Aquila, Irenaeus, Cyprianus). Deze verschillen hebben het prettige gevolg, dat de polyvalentie van *sjoef* een historische

basis krijgt en niet slechts op een filologische mogelijkheid berust. Het gebruikte beeld pleit er reeds voor, dat de Vulgaat, met opoffering van de woordspeling, de zin goed weergeeft. Men vergelijke de vertaling van Lagrange : „lui te *brisera* la tête et toi tu le *viseras* au talon" (*Rev. bibl.* 1897, 352). De wijdere contekst zal meer en meer bevestigen, dat de hagiograaf beide betekenissen inderdaad naast elkaar gebruikt.

DE CONTEKST. Het paradijsverhaal wil een verklaring geven van de situatie waarin de mens blijkens de ervaring verkeert. Uit gaande van een contrasterend ideaalbeeld, mondt het verhaal uit in een typering van de toestand zoals ze nu is. Het is juist het vonnis, dat voor de hagiograaf het literaire middel is om die toestand naar haar karakteristieke trekken te tekenen. Daarin moeten we derhalve *Israëls geloofsvisie op het heden* terug kunnen vinden. Welnu, deze is volstrekt niet uitzichtloos. Onheil is nooit Jahweh's laatste woord. Dat blijkt al voldoende uit de profetische onheilsprediking, waarmee de inspiratie van ons verhaal zo verwant is. Zo mogen we reeds a priori een heilsperspectief verwachten.

In heel de heilsgeschiedenis wordt het goddelijk plan voortdurend doorkruist door menselijke zonde. *Mede door bezinning op dit feit kwam het paradijsverhaal tot stand.* Welnu, steeds weer opnieuw plooit Jahweh zijn heilswil naar de nieuwe situatie die door de zonde ontstaan is, ja, de zonde schijnt Hem de gelegenheid te geven zijn plan op hoger niveau te verwezenlijken. In het groot is dat bijzonder duidelijk wanneer Israël zich door zijn zonde zijn nationale ondergang op de hals haalt. Israël verliest zijn nationaal privilege, maar de gelovige rest vindt het op hoger niveau terug, al blijft ze het gemis van de vroegere bevoorrechting als een tuchtiging ondervinden. Zo verliest de mens onherroepelijk zijn paradijsprivileges, de weg naar de levensboom is versperd, maar niet de weg naar Jahweh — hoe zou het kunnen in de opvatting van deze gelovige hagiograaf ? —

al is het een weg van geloof, getekend met een smartelijk gemis.
Deze algemene beschouwing blijkt niet te ver gezocht, zodra we er Genesis mee vergelijken. We onderkennen daarin twee parallelle ontwikkelingslijnen waarvan het boek in zijn huidige vorm ons de synthese geeft.
Het zgn. *priesterlijk* verhaal, in welks stramien de eindredacteur grotere en kleinere brokstukken van het oudere jahwistische verhaal inpaste, laat zien hoe de Schepper de chaos tot kosmos maakte, hoe vervolgens door de zonde de chaos weer terugkeerde (zondvloed) en hoe tenslotte de mensheid weer een nieuw begin krijgt in Noë, met wie God een verbond sloot dat Hij door zijn verbond met Abraham bevestigde en verder ontwikkelde. Daarmee doet de priesterlijke schrijver niets anders dan op bredere en op kosmische basis de gedachtengang uit te werken die hij in het *jahwistisch* verhaal vond.
Dit ging immers uit van de paradijsbeschrijving om vervolgens te laten zien hoe door de zonde over de mensheid en de aarde een vloek kwam die zich verder uitwerkte in zondvloed en spraakverwarring, maar opgeheven werd door de zegen over Sem, Noë, Abraham en zijn nageslacht.
Tegen deze achtergrond gaan allerlei gegevens van het paradijsverhaal zelf meer spreken. Het fijne trekje, dat Jahweh Elohim de mens leert, hoe zich te kleden, toont al, dat Hij niet uitsluitend ingrijpt om te straffen. Hij komt maatregelen nemen en stelt paal en perk aan het onheil. Zijn ingrijpen geeft een zekere verademing. *Hij laat de mens niet aan de verleider over,* maar Hij trekt partij voor hem : Hij plaatst hem als het ware terug naar de goddelijke kant tegenover de slang als een *gemeenschappelijke* vijand. Hij treedt op als een vertoornde vader die zijn kind ontrukt aan een grotere slechte kameraad met wie de vader iedere omgang streng verboden had. De kameraad krijgt de volle laag en het kind is de onschuld zelf. Maar zodra de vader met hem heeft afgerekend, neemt hij zijn kind onder handen. Het vonnis over man en vrouw bevat dan ook louter

straf, maar het vonnis over de slang is het psychologische ogenblik voor een gunstiger perspectief.
Dat dit perspectief inderdaad aanwezig is, wordt bevestigd door het *parallellisme tussen de drie vonnissen*. Daarom is het onvoldoende in het vonnis van 3, 15 slechts uitgedrukt te zien, dat het voortaan uit is met de paradijselijke harmonie tussen mensen- en dierenwereld. Het vers schijnt trouwens veeleer een reactie te zijn op het monsterverbond tegen God waartoe de slang de vrouw verleid had. Het moet dan ook zó verklaard worden, dat het werkelijk *een vonnis is dat de slang en de slang alleen treft*. De vrouw kan hier niet gelijkelijk getroffen worden. Ze wordt hier genoemd omdat zij, die het slachtoffer van de slang was, het instrument zal zijn waardoor de slang haar straf zal ontvangen, evenals in het tweede vonnis de man genoemd wordt omdat hij, die door de vrouw werd verleid, mede het instrument zal zijn waardoor de vrouw haar straf zal ontvangen, zoals tenslotte ook in het derde vonnis de man gestraft wordt door middel van de grond waarvan hij het product misbruikt had.
Het vers moet dus meer uitdrukken dan het nuchtere ervaringsfeit, dat mensen- en slangengeslacht met elkaar op voet van oorlog leven. Zoals het vonnis van de man, eindigt ook het vonnis van de slang in een culminatiepunt : het Proto-Evangelie moet aangaande de slang een toppunt uitdrukken van straf, vloek en vernedering, met andere woorden, *het conflict moet eindigen in het nadeel van de slang*. In het paradijs overwon de slang de mens, zij maakte de mens vijand van God. Maar deze grijpt in en draait de rollen om : de slang krijgt vijandschap op haar kop terug en de mens zal haar overwinnen.

DE SLANG ALS CAMOUFLAGE. De hagiograaf heeft zijn redenen (beveiliging van het monotheïsme en van Jahweh's volstrekte oorzakelijkheid) het kwaadaardig wezen van bovenmenselijk karakter dat met succes Jahweh's plannen doorkruist, niet in zijn eigen geestelijke gestalte op te voeren. Hij kan ook bepaalde (polemische) redenen gehad heb-

ben om juist de slang als camouflage te gebruiken. Zijdelings kan hij daarmee Israël wijzen op het gevaar dat in het inheemse heidendom steekt. Door deze camouflage krijgt het verhaal de trekken van *folklore*, welke hier echter slechts een *literair uitdrukkingsmiddel* is om een diepere geestelijke waarheid mee te delen, zoals ook in het verhaal van de Toren van Babel het geval is.
De bewoordingen van het verhaal zijn daarom zó gekozen, dat ze toepasselijk blijven op de verhouding tussen mens en slang, maar toch ook zó, dat de geestelijke verhouding waarop de hagiograaf eigenlijk doelt, voortdurend door de camouflage heen schijnt. Met name is dat in het Proto-Evangelie het geval. Want terwijl in vers 15a de vrouw tegenover de paradijsslang staat en in 15b nageslacht tegenover nageslacht, komt in 15c het nageslacht weer tegenover de paradijsslang te staan. Dat suggereert drie dingen :

1. dat de vijandschap zal culmineren in *een eindstrijd*, daar de kop van deze éne slang toch maar één keer verpletterd kan worden ;

2. dat de paradijsslang in de vijandschap tussen de twee geslachten de eigenlijke antagonist is en dus gedacht wordt als *een blijvende geestelijke macht* die het paradijsdier transcendeert ;

3. dat het geestelijk individu, waarvan de paradijsslang de camouflage is, in het beslissende eindduel weer *een individuele tegenpartij* tegenover zich zal vinden.

Wanneer het verhaal dus zegt, dat door de oerzonde een strijd is ontstaan tussen de mens en de slang, wil het leren, dat de oerzonde de oorzaak is van blijvende strijd tussen de mens en de duivel. In die strijd zal de duivel eens de nederlaag lijden — dat is zijn strafvonnis — en wel door het optreden van iemand uit het nageslacht der vrouw die hij bedroog. De vrouw zal sterven, maar *als moeder van alle levenden zal zij revanche nemen door haar nageslacht* en

wel door een nakomeling bij uitstek aan wie heel de mensheid haar overwinning dankt.

HET NAGESLACHT VAN DE VROUW. Israël denkt totalitair en maakt geen volkomen scheiding tussen het individu en de collectiviteit waartoe het behoort. In het bijzonder is dat het geval bij het hebreeuwse woord voor 'nageslacht' dat meermalen op een individu wijst (Gen. 4, 25), meestal in zijn verbondenheid met en als exponent van een collectiviteit. Men vergelijke het nageslacht van Abraham (Gen. 22, 18) en dat van David (2 Sam. 7, 12). Het behoeft daarom geen toevoeging van een heterogeen element, het kan ook de verdere ontplooiïng zijn van de dynamiek die in het bijbelwoord zelf ligt, wanneer latere teksten, onder invloed van een tot groter klaarheid gekomen heilsverwachting, het collectief aspect van oudere teksten meer op het individuele toespitsen. De LXX b. v. vertaalt het subject van 'verpletteren' door het mannelijk pronomen *autos* ofschoon het terugslaat op een onzijdig woord (*sperma*). Bekend is Paulus' commentaar op het 'zaad' van Abraham (Gal. 3, 16) en Mattheus' toepassing op Christus van een tekst die op Israël slaat (Mt. 2, 15; Osee 11, 1). Bijzonder leerzaam is de figuur van de Lijdende Dienaar van Jahweh, individueel van karakter en tegelijk representatie van Israëls gelovige rest.
Wanneer dan het N. T. Christus als overwinnaar van Satan openbaart, is het verantwoord verband te leggen tussen de aanduidingen van Genesis en de latere werkelijkheid en aan te nemen, dat in 'nageslacht' de individuele en collectieve zin dooreenspelen. Dan wijst het Proto-Evangelie op vage wijze maar in letterlijke zin op de overwinning die het mensdom door Christus op de duivel behaalt. Het is de God van vrede die *door Christus* de Satan onder *onze voeten* verplettert (Rom. 16, 20; vgl. Luk. 10, 17-20).
Indien 'nageslacht' op een of andere wijze duidt op de persoon van de Messias, rijst de vraag of dan niet, parallel daarmee, 'vrouw' een mariale zin krijgt. Gezien in het

geheel van de openbaring — met de parallel Adam-Eva / Christus-Kerk (Maria) als voornaamste gegeven — kan men een zekere mariale strekking van de tekst moeilijk uit de weg gaan. Maar men is er nog niet in geslaagd die mariologische zin op bevredigende wijze met Genesis te verbinden, noch langs de weg van de letter noch langs die van de typologie. De jongste proeve van een letterlijke mariologische zin (Coppens) heeft me niet kunnen overtuigen. Coppens vat 'vrouw' op als een universele term die tenslotte op iedere vrouw slaat („on entrevoit que chaque femme aura à lutter"), zodat de aandacht door de contekst op een of meer bepaalde vrouwen gericht kan worden, in dit geval op Eva als het beginpunt van de vijandschap en op Maria als de moeder van de Overwinnaar in de eindfase. Maar deze aantrekkelijke exegese schijnt te stuiten op de moeilijkheid dat, op het niveau van de letter 'nageslacht' het mensdom betekent, dus 'vrouw' de algemene mensenmoeder, dus Eva.

Het licht in deze kwestie zal o. a. moeten komen uit Openb. 12, waar we de hoofdfiguren van Gen. 3 in nieuwtestamentische vertaling terugvinden : 1. de grote Draak, de oude slang die Duivel en Satan heet ; 2. de Vrouw ; 3. haar Kind ; 4. de rest van haar zaad. Met de onafhankelijke allure die aan het N. T. eigen is en waarin de Apokalyps zeer ver gaat, gebruikt Sint Jan hier de bijbelse figuren van het eerste conflict voor zijn uitbeelding van de apokalyptische eindstrijd. Wat voor een zin van de Genesistekst hij daarbij exploiteert is misschien daarom zo moeilijk te zeggen, omdat hier zowel letterlijke als typologische elementen door elkaar schijnen te spelen en bovendien nog zekere verschuivingen hebben plaats gehad. Maar men behoeft niet op de uiteenrafeling daarvan te wachten om de mariale trekken van de apokalyptische Vrouw en haar verwantschap met Eva vast te kunnen stellen.

Het Proto-Evangelie heeft moeten delen in de algemene misverstanden omtrent de oergeschiedenis. Daarom werd het te zeer beschouwd als het uitgangspunt van de mes-

siaanse verwachting in Israël, als de eerste schakel van de traditionele reeks messiaanse teksten. Zo werd deze oude tekst het fundament van een constructie die zwaarder is dan hij dragen kan. In de Vader-exegese neemt hij daarentegen vaak een verwonderlijk bescheiden plaats in.

In deze tekst komt tot uitdrukking Israëls geloofsvisie op het menselijk bestaan, dat vol ellende is maar niet zonder uitzicht. Deze geloofsvisie is echter gegroeid uit Israëls nationale geschiedenis en uit zijn nationale heilsverwachting. Op grond daarvan is Israël pas in staat geweest het geloof in een heilsperspectief op algemeen-menselijk plan toe te passen.

Daarmee verliest datgene wat Gen. 3, 15 affirmeert volstrekt niet zijn objectieve en historische inhoud. We mogen de tekst beschouwen als een authentieke interpretatie van de situatie in het oerbegin. De eerste mensen hebben gezondigd, maar God heeft hen daarom niet losgelaten doch naar een nieuwe weg gezocht om het heil te verwezenlijken dat de mens verspeeld had. God bleef zich voor de mens interesseren en in de mens bleef leven een heilsbehoefte en een heilsverwachting. Van dit algemeen menselijk gegeven, van dit oerfeit, heeft Israël zich in het Proto-Evangelie rekenschap gegeven.

LITERATUUR

Naast de nieuwere Genesiscommentaren, zoals de franse van Chaine, de Vaux en Clamer, de duitse van Gunkel, König, Heinisch, Jacob, von Rad, Kalt en Junker, en de nederlandse van Ryckmans, Böhl en Aalders zijn het vooral monografieën, die voor verdere studie belangrijk zijn.

Heel de oergeschiedenis (Genesis 1-11) betreffen :

Th. van Tichelen, Schepping en Zondvloed, Leuven 1920.

H. Junker, Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung, Bonn 1932.

B. Attout o. cist. r., Les premières pages de la Bible, Brussel 1933.

Fr. Ceuppens o. p., De historia primaeva, Rome 1934.

K. A. Leimbach, Die biblische Urgeschichte, Fulda 1937.

W. Zimmerli, I. Mose 1-11. Die Urgeschichte, 2 dln, Zürich 1943.

P. Heinisch, Probleme der biblischen Urgeschichte, Luzern 1947.

J. Renié s. m., Les origines de l'humanité d'après la Bible. Mythe ou histoire ?, Lyon-Parijs 1950.

Questioni Bibliche alla luce dell'Enciclica 'Divino afflante Spiritu'. Conferenze tenute durante le Settimane Bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico, 2 dln, Rome 1949-1950.

Het geheel of een deel van Genesis 1-3 behandelen :

G. Ch. Aalders, De goddelijke openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis, Kampen 1932.

Th. C. Vriezen, Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semitische volken, Wageningen 1937.

M. A. van den Oudenrijn o. p., De Zonde in den Tuin, Roermond-Maaseik 1939.

P. Humbert, Etudes sur le récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse, Neuchâtel 1940.

J. Coppens, De kennis van goed en kwaad in het paradijsverhaal. Een nieuwe proeve van verklaring. Antwerpen-Utrecht 1944 (1946).

J. Coppens, La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis. Contribution à l'interprétation de Gen. 2-3, Brugge-Parijs-Leuven 1948.

Fr. Ceuppens o. p., Genèse 1-3, Mechelen 1946.

Ch. Hauret, Origines. Genèse 1-3, Parijs 1950.

J. van der Ploeg o. p., Het zesdagenwerk der schepping, Hilversum 1949.

J. de Fraine s. j., De Bijbel en het ontstaan van de mens, Antwerpen 1953.

Onder de tijdschriftartikels zijn van wetenschappelijk of praktisch belang:

A. Bea s. j., Neuere Probleme und Arbeiten zur biblischen Urgeschichte, Biblica 25, 1944, 70-87.

A.-M. Dubarle o. p., Bulletin de Théologie biblique. L'histoire primitive dans la Genèse, Revue des Sciences phil. et théol. 33, 1949, 175-205.

J. Coppens, Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse. Ephemerides Theol. Lovanienses 26, 1950, 5-36.

Verder de *Miscellanées bibliques* van dezelfde auteur in hetzelfde tijdschrift vanaf jaargang 14, 1937.

G. Lambert s. j., L'Encyclique 'Humani Generis' et l'Ecriture sainte, Nouvelle Revue Théologique 73, 1951, 225-243.

G. Lambert s. j., Le drame du jardin d'Eden, ibid. 76, 1954, 917-948 en 1044-1072

J. Kahmann c. ss. r., Het verhaal van de tuin in Eden, Nederlandse Katholieke Stemmen 48, 1952, 1-8, 124-130 en 137-145.

J. Eijckeler s. m. m., Over Schepping, Paradijs, Zondvloed en Toren van Babel, 't H. Land 1, 1948, 89-94.

J. Eijckeler s. m. m., Humani generis, ibid. 4, 1951, 17-21.

Verder de reeks *Van Adam tot Abraham* van dezelfde auteur in hetzelfde tijdschrift jaargang 3 en 4.